



Universidad Autónoma del Estado de México



Facultad de Humanidades

NICOLÁS DE CUSA: LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE A PARTIR DE LO DIVINO

Tesis que para obtener el título de

Licenciado en Filosofía

Presenta:

Ricardo Ruiz Quintana

Asesor:

Dr. Alberto Saladino García

ÍNDICE

Introducción.....	1
Capítulo I: Antecedentes	
1.1.- Contexto histórico.....	7
1.2.- Contexto Político.....	9
1.3.- Biografía.....	10
Capítulo II: La percepción de Dios en Nicolás de Cusa	
2.1.- Dios como totalidad y principio.....	16
2.1.1.- Sobre el principio: UNO.....	22
2.1.2.- La unidad como necesidad.....	25
2.1.3.- La unidad como toda posibilidad.....	31
2.2.- Acerca de la visión de Dios (<i>Teoría</i> : entre la luz y los nombres).....	36
2.3.- La conexión entre lo divino y el hombre (Jesucristo como hombre y Dios)....	56
Capítulo III: El hombre en Nicolás de Cusa	
3.1.- La comunicación de Dios a través de la mente.....	65
3.2.- El hombre y la mente.....	68
3.2.1 El lugar del hombre.....	75
3.3.- El artífice humano.....	81
Conclusiones.....	86
Bibliografía.....	94

Introducción

La importancia de abordar a un autor tan emblemático como Nicolás de Cusa es porque su reflexión no puede quedarse aprisionada en una época en específico, sobre todo si tenemos la consideración de que se trata de alguien que se preocupó por decir cosas nuevas, además de que, en su esfuerzo por ejercitar el intelecto de sus lectores, acudía a explicar a detalle los planteamientos que más dificultades generaban a aquellos deseosos de saber más sobre sus especulaciones. Esto nos habla de un pensador consecuente, interesado en transmitir el conocimiento a quien esté sediento de él. No obstante, es de reconocerse que la filosofía del Cusano contiene cuestiones que hicieron eco a lo largo de la historia:

[...] un pensador fecundo es siempre un pensador actual: aun cuando los términos en los que se formulan sus problemáticas estén profundamente marcados por la pertenencia a un tiempo, a un espacio, a un territorio cultural y conceptual, el alcance de sus huellas y de sus vestigios, lo que de modo latente circula en sus recorridos, lo que de modo contraído escapa a la visión, pero que al mismo tiempo la arrastra hacia las orillas de todos los tiempos.”¹

Escudriñar el pensamiento y las propuestas de un autor a través de distintos títulos que abarcan una obra tan vasta como compleja, es sólo el primer paso para querer escribir sobre él, pero no es suficiente para revelar, o siquiera comprender a totalidad

¹ André, João Maria, (2010), “Nicolás de Cusa y los nombres divinos: de una hermenéutica de la finitud a una metafísica de lo posible”, en Macheta, Jorge M. y Claudia D’Amico (eds), *Nicolás de Cusa: identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Editorial Biblo, p. 15; Flasch, Kurt, (2003), *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder, p. 22: “En todo caso, Giordano Bruno lo estudió, y sus ideas se transmitieron a la posteridad: las vemos reflejadas en Hamann, Goethe, Schelling y Hegel.”; Cfr. De Gandillac, Maurice, (2007), *Historia de la filosofía: La filosofía en el Renacimiento*, México, Siglo Veintiuno Editores. p. 44.

la intención que éste tuvo al hacerla, pero ejercer un esfuerzo para lograrlo es parte de la labor filosófica. Es desde ahí que uno acepta que no se puede esgrimir una opinión que asegure abordar cada una de las formulaciones marcadas en los distintos trabajos realizados a lo largo de su vida, puesto que, a pesar de que el enfoque siempre sigue una línea, en ésta hay una variedad de problemáticas que se entrelazan para dar sentido a una propuesta; en el caso de este trabajo de investigación, se tiene como finalidad determinar el concepto que tiene del hombre, así como su lugar y su función, partiendo de la idea de Dios.

Para tener una mejor noción sobre esta propuesta, se ha de proceder a dar una mirada hacia el contexto en el cual Nicolás de Cusa desenvuelve su pensamiento, pues, esta consideración es pertinente al saber que dicho autor se encuentra entre dos periodos: uno en el que cimienta todo su pensamiento (Edad Media), y otro en el que se acuña como pensador (Renacimiento). Al encontrarse entre estos periodos, es importante rescatar que él tiene aún una forma de pensar meramente del medievo, porque todavía tiende a inclinar su reflexión hacia Dios. Estando frente a estas cuestiones: 1) una época que desplaza a Dios como centro de todo y, 2) un Nicolás de Cusa que argumenta a Dios como creador de todo y máximo absoluto; queda entonces preguntarse en dónde se halla el hombre, incluso qué significado tiene éste para él.

Sin duda, aunque la tesis principal sea referida hacia el hombre, primeramente se abordará la concepción de Dios mediante obras fundamentales que permitan, si no concretar, al menos tener una noción de esta entidad inasequible. Entonces, a partir de los múltiples conceptos e ideas que se obtengan sobre Dios, se extraerá el concepto de hombre, pues, a saber, los escritos del Cusano son

establecidos siempre en torno a Dios, pero, en ellos, el hombre no está exento de ser señalado, aunque sea implícitamente.

Partiendo con una cuidadosa lectura –contemplando la finalidad de la temática de esta tesis—, las formulaciones de los capítulos surgieron de acuerdo a una interpretación que considero la más pertinente para aclarar algunos conceptos que pueden generar conflictos, para así después explicar los planteamientos que emergen para sustentar la propuesta y explicarla de una manera que el contenido planteado pueda ser digerido fácilmente. Para el desarrollo completo se revisó dos traducciones de *La docta ignorancia* (los tres libros), *El no-otro* y el libro tercero de los *Diálogos del idiota* (“De mente”), lo cual permitió aclarar algunas ideas, por tanto, ya sea por la traducción de una u otra versión, se logró una mejor comprensión no sólo de estas obras mencionadas, sino que cedió a proveer una postura que orienta a asimilar lo que en cada una de sus obras se expone.

Antes de hacer una breve presentación de los capítulos, es menester hacer las siguientes aclaraciones sobre algunos atributos del trabajo que se está presentando y evitar que la atención se desvíe hacia asuntos menores. Aunque no sean muchos los puntos a tratar, más vale no omitir la advertencia, por simple que parezca.

Como ya se verá, para referir a Nicolás de Cusa se hará alusión a su gentilicio: “Cusano”². Como es de saberse, los gentilicios se escriben completamente en minúsculas, aunque, en este caso decidí hacerlo con mayúscula al principio, después de ver que Ángel Luis González, en sus ediciones de las obras³ del Cardenal lo escribe con la primera letra en mayúscula. De igual modo Jorge M. Machetta y su

² Véase el capítulo 1.3.

³ *La visión de Dios. El Juego de la bola. Diálogos del idiota, El possest, La cumbre de la teoría. Sobre la mente y Dios.*

círculo de investigación de Filosofía Medieval, incurre en ello con las obras⁴ que editan. También, en la edición de Mariano Álvarez Gómez de *La caza de la sabiduría* se halla este aspecto. Maurice de Gandillac, en su texto *Historia de la filosofía: la filosofía en el renacimiento*, se mantiene a este tenor.

Una segunda apreciación se da en los términos creatura y criatura. Ambos son usados en el presente trabajo y refieren a lo mismo: aquello que ha sido creado. Pues, a saber, criatura proviene del latín ‘creatura’.

En este último punto, quisiera señalar que algunos aspectos de los tres capítulos pueden tornarse repetitivos, pero –apelando al autor–: “[...] aunque sea repetido. Pues es útil que se diga muchas veces aquello que jamás puede decirse suficientemente.”⁵ Entonces, no sólo veo conveniente esta situación que se explica, sino que es determinante para una mejor comprensión de lo que más adelante se va a mostrar.

Obviando la introducción, la composición de este trabajo está conformada por tres capítulos y las conclusiones. Cada capítulo va enfocado a desarrollar aspectos de la vida y/o de la propuesta filosófica del Cusano:

- El capítulo primero lleva por nombre “Antecedentes”, y lo que en él se emprende es determinar el contexto en el cual afloró el pensamiento de Nicolás de Cusa, asumiendo cuestiones como el desarrollo de la ciencia, lo cual lleva a replantear la idea de Dios y establecer la transformación de la naturaleza a manos del hombre. Otro punto que se aborda, muy breve, es el

⁴ *Acerca de la docta ignorancia Libro I. Acerca de la docta ignorancia Libro II. Acerca de la docta ignorancia Libro III. Un ignorante discurre acerca de la mente: (Idiota. de mente). Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define.*

⁵ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 107.

de las formas de gobierno y el dominio de las tierras. Como último punto, se habla sobre la vida y la obra del autor, enmarcando la polémica que tuvo con Juan Wenk; asimismo, se menciona de dónde surge su propuesta más arriesgada (la coincidencia de los opuestos). El recorrido de este capítulo nos mostrará un pensador de transición entre la Edad Media y el Renacimiento.

- En el segundo capítulo, titulado “La percepción de Dios en Nicolás de Cusa”, se dará pauta a planteamientos hallados en *La docta ignorancia*, donde se discurrirá sobre la postura que el Cusano tiene de Dios, así como las distintas formas de nombrarlo. En este apartado, más allá de examinar a Dios como principio y creador de todo, eterno e infinito, hay una propuesta que invita a ejercitar el intelecto para romper con los límites del mismo conocimiento, esto con la finalidad de comprender mejor la idea de Dios y de ahí defender su propuesta de la coincidencia de los opuestos. La parte final de este capítulo demostrará, por un lado, aludiendo a la coincidencia de los opuestos, la esencia unitrina de Dios y, por otro lado, con la aclaración de lo uno y trino, se hará presente la unión que hay del hombre con Dios.
- En el capítulo tercero, “El hombre en Nicolás de Cusa”, se plantea, como primer punto y conexión con la última parte del segundo capítulo, la forma en la que el hombre interactúa en Dios, para ello, la principal temática es inclinada hacia el tema de la mente y la aprehensión del conocimiento. En este sentido, se muestra el privilegio que tiene el hombre en la creación, pues, al ser apremiado con el don de recrear el mundo a su disposición, se abre un caudal para reponer en el hombre como un segundo dios. Este último capítulo no está desprovisto de la idea de Dios y otras figuras divinas, por lo

que no se puede decir que se enfoca únicamente en definir al hombre, sino que proporciona una teoría del saber.

- Con base en el contenido de los tres capítulos, las conclusiones refuerzan el mensaje que hay en cada uno de los tres. Aunado a ello, se hace una especulación que muestra que no sólo el hombre puede acceder a Dios, pues habría una contradicción en cuanto a la postura que enmarca que Dios es todo, y todo por él es. Esta reflexión final nos concede apreciar que, incluso en la alteridad, la perfección se da dentro de las capacidades que cada ser tiene en su actuar. En el hombre, la perfección se llama felicidad.

Capítulo I

Antecedentes

1.1.- Contexto Histórico

La Edad Media es mejor conocida por tener un pensamiento teocéntrico y dogmático, es superada por el Renacimiento, donde queda de lado –mas no abandonada por completo- toda la conceptualización de Dios como eje central; el hombre empieza a valorizarse a sí mismo y comienza a darle importancia al estudio de la ciencia y fija una nueva posición sobre la naturaleza. En la visión medieval del mundo, como ya es de saberse, lo más importante es demostrar la existencia de Dios; para justificarla son retomadas principalmente las obras de Aristóteles y Platón, junto a comentarios bíblicos, tomando como base la idea de la *primera causa* en la naturaleza, teniendo en cuenta que nada es por sí mismo más que esta primera causa. Sin embargo, no fue lo único que se retomó de Aristóteles, sino también sus planteamientos sobre física fueron empleados para hacer alusión de cómo es que cada elemento tiende a moverse hacia su lugar natural. Con esto último se tenía entendido que un cuerpo pesado como la tierra siempre se movería hacia su lugar natural: el centro del universo. A pesar de haber sido de utilidad el pensamiento de Aristóteles para justificar algunas cuestiones, fueron censurados aquellos planteamientos que contradijeran al cristianismo.

Es por ello que el Renacimiento es una época en la que se rompe con los ideales medievales sobre la sociedad y la naturaleza, donde la principal tarea del hombre es producir conocimiento; y éste a su vez, cultura. Esta época se caracteriza especialmente por hacer referencia a la historia de la literatura y del arte. Al dejar de lado las posturas medievales, los hombres son vistos como iguales y se da paso al dominio del hombre sobre la naturaleza; esto último entendido como unidad de conocimiento del hombre para permitir la manipulación de las propiedades de la naturaleza. En esta época se le da gran importancia a las matemáticas y a la astronomía¹ para entender la realidad, ya que se optaba en creer que había una magia en la naturaleza que podía ser manipulada por el hombre para la comprensión de la naturaleza misma, asimismo la magia se convirtió en una parte constitutiva del pensamiento filosófico.² Esto se debe a que el trabajo sobre la naturaleza permitió que, a través de procesos manuales, se diera un conocimiento a través de la experiencia, permitiendo el surgimiento de técnicas nuevas e instrumentos que proporcionarían un avance tecnológico; todo a partir de la experiencia práctica.

Otro punto en que se enfocaron los pensadores renacentistas fue restablecer lo que en la Edad Media tergiversaron y deformaron: “el genuino sentido de la verdad.”³ Cuando Copérnico hace un análisis sobre la Tierra, desmiente la antigua teoría de que la Tierra era el centro del cosmos, en cambio, logró plantear que el Sol era aquello que se encontraba en el centro, pensando, para ello, que era un símbolo de Dios y que mantenía una armonía. Es entonces que este planteamiento abre la brecha para asimilar un universo infinito y a la Tierra como un planeta alrededor

¹ Gracias a ésta, el planteamiento de que la Tierra es el centro del cosmos queda descartada.

² *Atlas Universal de Filosofía*, Oceano, España, p. 232.

³ *Ibidem*, p. 230

del Sol. Quien no corrió con la suerte de Copérnico, fue Galileo, al ser cuestionado por sus observaciones astronómicas, ya que él no se basó en la Biblia para demostrar lo que declaraba para establecer la verdad del sistema copernicano, pues, como es de saberse, la Biblia carece de los términos apropiados para establecer dichos hechos científicos.

1.2 Contexto Político

En el primer siglo que abarca la Edad Moderna, surgen dos nuevas formas de percibir el mundo, por un lado tenemos al Humanismo y por otro al Renacimiento “que comenzó en Italia en el siglo XIV y se extendió por Europa en los siglos XV y XVI. En este arco de tiempo la sociedad se transformó en una organización social dominada progresivamente por instituciones políticas centralizadas, con una economía urbana y mercantil en la que se desarrolló el mecenazgo de la educación, de las artes y de la música.”⁴

Sin duda uno de los elementos más sobresalientes de esta época es la creación del Estado Absolutista centralizado, es decir que se dejó de lado la presencia del reino como una pequeña unidad soberana. Las nuevas formas mercantiles influyeron de igual forma, pues ahora las riquezas estarían bajo el control de un poder absoluto, pero al mismo tiempo influenciado por los burgueses y aristócratas.

Las teorías políticas en la Edad Media se apoyan en ideas que gozaron del asentimiento general; se creyó —como en la antigua Roma— en el ideal de la unidad política. Se admitió la idea de que debía existir en Europa una Iglesia y

⁴ Pacenza, María Inés, “Contexto histórico: Modernidad y Sociología”, p. 3, disponible en: <http://ict.edu.ar/renovación/wp-content/uploads/2012/04/modernidad-y-sociologia.pdf.2002>. (Consultado el 27 de marzo del 2017)

un Estado y que la autoridad de cada uno de ellos tenía que vincularse en un poder único; que la Iglesia y el Estado debían confundirse en un solo organismo, y que Dios constituía la fuente suprema de autoridad.⁵

La decadencia del feudalismo es uno de los factores que propicia que se replanteen las formas de hacer política: “no es posible sostener por más tiempo las ideas medievales de la unidad y la universalidad de un Estado-Iglesia.”⁶ Sin duda, uno de los elementos más sobresalientes durante este lapso histórico es la presencia del reino como una pequeña unidad soberana. Las nuevas formas mercantiles influyeron de igual manera, pues ahora las riquezas estarían bajo el control de un poder absoluto, pero al mismo tiempo influenciado por los burgueses y aristócratas: “El rey era el Estado; y el Estado era todopoderoso.”⁷

1.3.- Biografía

Como refieren en el *Atlas Universal de Filosofía*, Nicolás Chryffs (1401), mejor conocido como Nicolás de Cusa, a quien sus amigos italianos llamaron «Cusanus» por haber nacido en Kues (latinizado, Cusa)⁸, Alemania, se formó viajando por el territorio que en el siglo siguiente recibiría el nombre de Europa. Estudió en Heidelberg, pero al verse poco convencido en ello se retira de Heidelberg y poco después completó sus estudios de derecho canónico en Padua (1417 – 1423), siendo

⁵ Villanueva, Antonio, (s. f.), “Transformaciones políticas en los siglos XIV y XV”, p. 159. Disponible en: <https://studylib.es/doc/5156445/transformaciones-pol%C3%ADticas-en-los-siglos-xiv-y-xv>. (consultado el 27 de marzo del 2017)

⁶ *Ibidem*, p. 168.

⁷ Pacenza, María Inés. *op. cit.*, p. 7.

⁸ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 17.

jurista por vocación, pero dejó la abogacía tras haber perdido su primer caso, pasando del derecho hacia la teología.

De 1432 a 1436 fue partidario del conciliarismo y se opuso a algunas disposiciones del Papa Eugenio IV, defendiendo al concilio escribió su obra *De concordantia catholica*⁹, volviéndose el portavoz de los conciliaristas; en ese mismo periodo rechaza dar cátedra en la Universidad de Lovaina. En 1437 se reconcilia con el Papa, debido a que –se especula– el partido conciliarista estaba dividido y, al mismo tiempo, el partido papista adquiría preponderancia cultural y política.¹⁰ Al estar a completa disposición del Papa, éste lo envía de viaje por cuestiones diplomáticas¹¹. En ese viaje, además de sus buenos resultados como diplomático, surge la idea de su obra *De docta ignorantia* y *De coniecturis*¹², en la primera, Kurt Flasch explica que, es una reforma acerca del saber y, del mismo modo, “es la idea de una conciliación de los contrarios en el infinito.”¹³ *De docta ignorantia* se vuelve el legado del Papa, obra que, entre otras¹⁴, en pro de los derechos de la Iglesia, le ameritan a Nicolás de Cusa el nombramiento de Cardenal con el Papa Nicolás V, esto a finales de 1448.

Al año siguiente de haber sido nombrado *cardenal in pectore*¹⁵, escribe la *Apologia doctae ignorantiae*, la cual es una respuesta a Juan Wenk, quien en su obra

⁹ De Cusa, Nicolás, (2008), *Diálogos del idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, Pamplona, EUNSA, p. 12.

¹⁰ Cfr. Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.* p. 19.

¹¹ *Ibidem*, p. 27; Además en Johannes Hirschberger, (2011), *Historia de la filosofía: I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Barcelona, Herder: Se menciona que “se encamina [...] a la corte imperial griega para llevar a cabo la unión con la Iglesia de Occidente.” p. 577

¹² De Cusa, Nicolás, (2013), *Sobre la mente y Dios*, Pamplona, EUNSA, p. 121: “la contemplación de la inmensidad del mar le inspiró la idea de la conciliación y coincidencia de los opuestos en el infinito.”

¹³ Hirschberger, Johannes, (2011), *op. cit.* p. 577.

¹⁴ *De quarendum Deum, De filiatione Dei, De dato Patris luminum, De coiectura de ultimis diebus y De genesi*. Cfr. De Cusa, Nicolás, (2008), *Diálogos del idiota. El Possest...*, p. 13.

¹⁵ De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la docta ignorancia. Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 31.

De ignota literatura arremete contra Nicolás de Cusa manifestando que éste es panteísta al proponer como doctrina la coincidencia de los opuestos, porque para Wenck parecía contradictorio decir que la negatividad pudiera fundarse en algo positivo. La *Apologia doctae ignorantiae*, tiene sus propios términos, por lo que no es un apéndice de *De docta ignorantia*. Aquella obra hace ciertas explicaciones sobre ciertos puntos que requerían ser pulidos para una mejor comprensión y que, a su vez, profundizan sobre las bases que se encuentran en *De docta ignorantia*. “Nicolas de Cusa se defiende porque Wenck le atribuye afirmaciones que él no sostiene.”¹⁶

En esta relación de hostilidad entre Juan Wenck y Nicolás de Cusa, ambos recurren a sustentar sus afirmaciones con base a la autoridad de la Biblia y otros pensadores que también son considerados de autoridad. No obstante, es claro que Wenck comete el error de realizar una lectura superflua de la obra del Cusano, y al no leer de manera minuciosa y precavida se cofunde con una paradoja,¹⁷ poniendo en boca de éste afirmaciones que jamás sostuvo, además de no citar directamente *De docta ignorantia* por usar sus palabras. Ante esto, Nicolás de Cusa no sólo explica su obra, sino que acusa a Wenck de no entender en lo absoluto nada de lo que expone en dicha obra: “Sin embargo, nadie afirma por esto que haya composición en Dios. Todas las cosas en Dios son Dios¹⁸, pues la tierra en Dios no es tierra, sino Dios; y así las demás cosas. Por lo tanto, este hombre no entiende absolutamente nada cuando deduce que esto repugna a la simplicidad divina.”¹⁹

¹⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *Sobre la mente y Dios...*, p. 93.

¹⁷ *Ibidem*. p.107.

¹⁸ Este tema es abordado de manera insistente en distintas obras del Cardenal: *La Docta Ignorancia*, *El Berylo*, *El No-otro*, *La visión de Dios*, *Diálogos del Idiota*.

¹⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios...*, p. 171. Más adelante, en la misma obra, insiste: “Y como carece de inteligencia se ríe cuando lee estas importantísimas palabras, sin saber que son palabras de los santos tomadas por aquél que expuso la docta ignorancia para no salirse de los términos de los santos, según el consejo de San Dionisio.” p. 176.

Mostrando un talento en los escritos de distintos aspectos, escribe los *Diálogos del Idiota* en 1450, conformados en cuatro partes: dos apartados en *De sapientia*, uno en *De mente* y, finalmente, *De staticis experimentis*. Después de tres años, ve la luz una de sus obras más fructíferas, *De visione Dei*, puesto que la reflexión profundiza sobre el acceder hacia Dios; el lenguaje utilizado en esta obra no carece de sentido, aunque los tintes poéticos no pasan desapercibidos. Estos mismos tintes son los que hablan de la seriedad y compromiso que hay en cada uno de los capítulos de dicha obra. En este mismo año también escribe un tratado que invita a terminar con disputas y conflictos generados específicamente por las visiones de las religiones.

Aunque su obra es más amplia de lo que se ha mencionado —*De beryllo* (1458), *De aequalitate* y *De principio* (1459), *De possess* (1460), entre otros de suma importancia—, parte de su vida se vio envuelta en asuntos políticos y acontecimientos de índole religiosa, promulgando siempre en pro de la unión de la Iglesia. “Resulta verdaderamente impresionante su trabajo y sus viajes en busca de la reconciliación, la concordia y la reforma [...], que le valieron el sobrenombre de ángel de la paz.”²⁰ A pesar del esfuerzo del Cusano, los revuelos con Segismundo no se dejaron esperar, siendo preso de éste por algún tiempo. Finalmente fallece en Todi (1464), su cuerpo es enterrado en Roma; su corazón, por otra parte, es llevado a Alemania y depositado en la capilla de Kues, donde se encuentra también su biblioteca.²¹

Nicolás de Cusa es considerado un pensador original²², puesto que se empeñó en decir cosas nuevas e inesperadas, siempre con el ánimo de despertar en sus

²⁰ De Cusa, Nicolás, (2008), *Diálogos del idiota. El Possest...*, Pamplona, EUNSA, p. 13.

²¹ *Ibidem*, p. 14; Hirschberger, Johannes, (2011), *Historia de la filosofía...*, p. 577.

²² Kurt Flasch hace la siguiente consideración: “Difícilmente exageraremos si formulamos el siguiente juicio: Nicolás de Cusa fue probablemente el más importante pensador del siglo XV.” Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.* p. 18.

lectores y oyentes algún conocimiento que pudiera ejercitar el intelecto de quien a él se acercara con dicha intención:

[...] sus intereses sobrepasaron todas las fronteras de las especialidades. Cultivó las matemáticas y la astronomía: elaboró instrucciones para una mejor investigación de la naturaleza; proyectó una nueva cosmología. Negó que la Tierra estuviera en reposo en el centro exacto del universo; revalorizó la Tierra como una «estrella noble»; amplió el universo hasta lo infinito. Desarrolló un nuevo concepto de hombre, considerándolo como un origen creativo. De este modo ofreció una nueva valoración de la productividad artística del hombre.²³

Nicolás sostenía con ímpetu que –haciendo mención sobre transmitir sus ideas a todos– el conocimiento no debería ser dado a cualquiera, sino que únicamente a los sabios, ya que su intención era mantener en secreto el nivel superior de la intuición: “«No se lo digas a todos, sólo a los sabios».”²⁴ Tiempo después, este punto sobre la divulgación del conocimiento también es abordado por Giordano Bruno, pero éste es más severo en su exposición sobre dicho tema: “Los que se encuentran en posesión de esta verdad no deben comunicarla a todo tipo de personas, a no ser que quieran (como se dice) lavar la cabeza al asno o comprobar lo que saben hacer los cerdos con las perlas, recogiendo de su estudio y fatiga aquellos frutos que suele producir la temeraria y necia ignorancia”²⁵. No obstante, guiado por

²³ *Idem*.

²⁴ *Ibidem*, p. 39; De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios...*, En su cometido de querer censurar las cuestiones que considera no son aptas para el intelecto de todos, influenciado por Platón y Dionisio Areopagita asevera de la siguiente manera: “La causa por la que tanto Platón en sus cartas como el gran Dionisio Areopagita prohibieron manifestar públicamente las cosas místicas a quienes ignoran las elevaciones intelectuales, estriba en que a ellos nada les parecerá más ridículo que estas cuestiones excelsas. En efecto, el hombre animal no percibe estas cosas divinas, y en cambio para quienes poseen un intelecto adiestrado no les presentará nada más deseable.” p. 195.

²⁵ Granada, Miguel Ángel, (2002), *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder, p. 37; Cfr. *Ibid*: “los diferentes tipos de humanidad tienen el conocimiento apropiado, que consiguientemente resulta alimento nutritivo: el mito o la religión para el vulgo, la filosofía o conocimiento para el sabio. Por el contrario, el conocimiento no apropiado a su nivel se convierte en veneno: así, el

esta cuestión sobre la transmisión del conocimiento, el Cusano, al ver en el Maestro Eckhart una gran fuente de conocimiento, exige que las obras de éste sean eliminadas de las bibliotecas públicas,²⁶ puesto que la obra del Maestro Eckhart, y su espíritu, influyeron demasiado en el pensamiento de Nicolás de Cusa.

Aunque el Cardenal siempre tuvo determinada su intención, también estuvo dispuesto a corregir, explicar y aclarar aquello que pudiera generar una malinterpretación, incluso, como se muestra en *La igualdad*, retractarse en caso de que sus argumentos fueran percibidos como contrarias a la religión que profesaba.

conocimiento puramente sensible y la «costumbre» a él asociada, un veneno que para el vulgo constituye sin embargo el alimento propio, son para el sabio ciertamente veneno mortal. Del mismo modo, el conocimiento intelectual (la Filosofía) resulta para el vulgo un veneno, debido al uso e interpretación depravados que éste hace de él.” p. 276.

²⁶ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.* p. 39.

Capítulo II

La percepción de Dios en Nicolás de Cusa¹

Oigo y contemplo a Dios en cada cosa,
aunque no comprendo a Dios lo más mínimo.

WALT WHITMAN.

2.1.- Dios como totalidad y principio

Una concepción algo compleja, en cuanto a Nicolás de Cusa concierne, es la de Dios, puesto que puede ser atribuido como la maximidad absoluta², lo trino y uno, la unidad y, lo que más adelante se va a definir de manera más precisa: ‘theos’; pero ocurre que Dios no puede ser nombrado ni comprendido mediante conceptos³, ya que Dios, por su naturaleza divina, sólo se puede alcanzar de una manera que Nicolás de Cusa denomina incomprensiblemente: “El máximo, mayor que el cual

¹ La importancia preponderante de abordar primero el tema sobre Dios conviene porque es el punto medular dentro de la filosofía del Cusano, además de que, como ya se indica en el título de esta tesis: “Nicolás de Cusa: La concepción del hombre a partir de lo divino”, la preposición *a partir* advierte que hay un punto que da origen a aquello que se planea demostrar. Entonces es imprescindible que este capítulo vaya enfocado a la cuestión de Dios, haciendo notar esquemáticamente un modo compositivo, o sea especular sobre la causa principal que produce a lo causado, aparte de que de este modo se refleja congruencia con el autor, quien, en el capítulo dos de su libro primero de *La docta ignorancia*, se enfoca en abordar el problema de la maximidad como punto inicial para inquirir que aquello que precede es incomprensible.

² De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia*, Madrid, Aguilar, p. 28.

³ De Cusa, Nicolás (2013), *La igualdad*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios...*, p. 238. En esta obra se hace una pertinente aclaración acerca de este punto: “porque los nombres no son más que las nociones de las cosas. Y esto es así porque el alma misma ve que ella misma puede ser nombrada con todos los nombres.”

nada puede haber, siendo mayor simple y absolutamente que lo que puede ser comprendido por nosotros, no es posible alcanzarlo de otra manera que incomprensiblemente.”⁴ Entonces, para comprender el planteamiento que propone Nicolás de Cusa, es indispensable contar con su ya famosa *docta ignorancia* para poder hacer de lo incognoscible algo conocible⁵, dado que el intelecto del hombre, que es limitado, no puede comprender la totalidad como tal.

En este trayecto de intentar comprender y explicar a Dios se puede caer en el grave error de decir que Nicolás de Cusa era panteísta, pero en toda su doctrina se demuestra todo lo contrario⁶. No debe dejarse de lado que el Cusano era un fiel católico, aunque no puede negarse que la explicación sobre Dios como ser infinito, en quien está contracto el universo y cada parte de él, que todo lo abarca, ve y crea, es un planteamiento que, en una lectura o interpretación erróneas, da apertura a creer que el panteísmo es una propuesta del Cardenal, sin embargo queda claramente evidenciado que Nicolás de Cusa jamás tuvo esa intención; pero dicho planteamiento ha sido una base fundamental para otros pensadores.

Como punto de partida se ha de hacer hincapié en una de las obras más esenciales del pensamiento Cusano, *La docta ignorancia*, donde es primordial poner en tela de juicio la racionalidad, dado que la capacidad del hombre es limitada y a partir de ahí se pretenderá acceder al conocimiento de la verdad con base en la ignorancia misma. Dicha verdad es meramente Dios, quien, de igual manera, es

⁴ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 32.

⁵ Rodríguez Aguilar, María del Carmen, *Del comprensible incomprensiblemente o el conocimiento según Nicolás de Cusa*, México, *Revista Digital Universitaria*, 2004, p. 3, disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art11/art11.htm>, (consultado el 30 de noviembre del 2015).

⁶ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 14. Manuel Fuentes Benot aclara en el prólogo que “la construcción de De Cusa no pretende ser panteísta. Lo que no evita que su terminología sea oscura en este sentido. [...] aunque su intención estuviera lejos de todo panteísmo.”; también Ángel Luis González en su introducción de De Cusa, Nicolás, (2009), *La Visión de Dios*, Navarra, EUNSA. Advierte que “la doctrina cusánica de la creación [...] parece que conduce a una consideración no panteísta [sic] de las relaciones entre finito e infinito, panteísmo que, como es sabido, Nicolás de Cusa se cuidó siempre de evitar.” p. 22

unidad y necesidad. En *La docta ignorancia* hallamos que existe algo que es superior a la razón humana y que no podemos comprender; es ahí donde debemos aceptar que en nuestra naturaleza se encuentra la ignorancia. Asimismo, Nicolás de Cusa advierte que “tanto más docto será cualquiera cuanto más se sepa ignorante”.⁷

La importancia del planteamiento de Nicolás de Cusa acerca de la expresión *ignorancia* cobra un gran valor que trasciende en su obra, puesto que hay una delimitación en la manera en la que se maneja dicho término. Si bien, por un lado, dicha palabra puede tener un significado peyorativo, sólo tiene este tono cuando habla de los necios que creen saber algo al respecto⁸; por otro lado, el verdadero sentido de lo que se denomina ignorancia, en lo amplio de la doctrina cusánica, será en un sentido complaciente y edificante.

Posiblemente parezca un disparate ver a la ignorancia como perfeccionamiento, pero, si ponemos atención, esta idea se aclara cuando se tiene en cuenta que este punto central llamado ignorancia no se refiere a una ineptitud o desconocimiento, sino que se refiere a alcanzar un conocimiento, el más certero que hay: esto es simplemente el “conocimiento de su ignorancia.”⁹

⁷ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta ignorancia...*, pp. 26, 27; De Cusa, Nicolás, (2013), *Diálogo sobre el Dios escondido*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios...* p. 21, 23 (respectivamente), asegura que: “porque lo que él piensa que sabe lo conoce menos que aquello que él sabe que ignora”, por eso es que, después, afirma de la siguiente manera: “es loco quien piensa que puede conocerse algo en la verdad y en realidad ignora la verdad.”

⁸ Un claro ejemplo de esta afirmación se halla en una representación que el Cardenal traza en forma de alegoría, haciendo alusión al sol para disipar incertidumbres, en la obra *Apología de la Docta Ignorancia* (*Apologia doctae ignorantiae*), respuesta hacia la obra *La ignorada sabiduría* (*De ignota litteratura*) de Juan Wenck, ambas obras situadas en De Cusa, Nicolás, (2013), *Sobre la Mente y Dios...*: “como el conocimiento de la claridad del sol que tiene quien ve respecto del que no puede ver, pues un ciego puede haber oído muchas cosas acerca de la claridad del sol, incluso que es tan intensa que no puede ser comprendida, creyendo que, por lo que ha oído, sabe algo sobre la claridad del sol; de la cual, sin embargo, tiene ignorancia. Por el contrario, uno que ve, si se le pregunta cómo es la claridad del sol, responde que no sabe, y tiene conocimiento de esta ignorancia, porque como la luz sólo puede ser percibida por la vista, experimenta que la claridad del sol excede la visión.” p. 148.

⁹ De Cusa, Nicolás (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en *Ibidem*, p. 149.

Cabe resaltar que cuando alguien acepta su ignorancia, conoce su imperfección; y al conocer dicha imperfección, que es limitación, hace evidente la capacidad de obtener un conocimiento de grado superior, puesto que al reconocerse ignorante “manifiesta su convencimiento de que el hombre no puede conocer nada perfectamente.”¹⁰ Sin embargo, quien no acepta su ignorancia, y todavía más, se ensalza de tener conocimiento de la verdad, más alejado se encuentra de ella. De estos primeros es de quienes Nicolás propone, basándose en autores prestigiados, alejar las enseñanzas acerca de lo divino, puesto que no entienden la esencia de ese saber ni se esfuerzan en hacerlo: “Si alguien estudia a los grandes sabios de la antigüedad, descubre que con mucho esmero tienen cuidado de que las enseñanzas místicas no lleguen a manos de ignorantes. Así se lo ordenó Hermes Trismegisto a Esculapio, y Dionisio¹¹ Areopagita a Timoteo; lo cual sabemos que también enseñó Cristo. Pues prohibió que una perla, que es figura del reino de Dios, sea arrojada a los cerdos.”¹²

Una representación más clara sobre la ignorancia se muestra en la obra *De quarendo Deum*, donde con toda firmeza expone, como es típico del Cardenal, con un ejemplo en forma de diálogo, de forma clara y simple sobre el primer capítulo de su obra *De docta ignorantia*,¹³ donde se hace una aclaración sobre el modo en que el acto de saber que se ignora se vuelve fuente de conocimiento:

¹⁰ *Idem*.

¹¹ Pseudo Dionisio Areopagita fue el escritor favorito de Nicolás de Cusa, prueba de ello son las abundantes referencias que éste hacía presentes en sus escritos; además, en la obra *El No-otro* se hace mención de ello, donde el Cardenal no puede desperdiciar la oportunidad para poder enaltecer al Pseudo Dionisio y a toda su obra; además de ocupar el capítulo XIV únicamente con diversas citas del Areopagita.

¹² De Cusa, Nicolás (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en A.L. González (ed.), *op. cit.* p. 151.

¹³ “En qué sentido saber es ignorar”. Cfr. De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la Docta Ignorancia...*, p. 39.

GENTIL: Veo que tú, muy devotamente arrodillado, estás derramando lágrimas de amor, y no ciertamente falsas sino de corazón. Te pregunto: ¿quién eres?

CRISTIANO: Soy un cristiano.

GENTIL: ¿Qué adoras?

CRISTIANO: A Dios.

GENTIL: ¿Quién es el Dios al que adoras?

CRISTIANO: Lo ignoro.

GENTIL: ¿Cómo puedes adorar con tan gran seriedad aquello que no conoces?

CRISTIANO: Adoro porque no conozco.

GENTIL: Considero sorprendente que un hombre se impresione por aquello que ignora.

CRISTIANO: Más sorprendente es que un hombre se impresione por aquello que considera que sabe.¹⁴

Este simple diálogo logra proyectar un cometido aún mayor que el que se ve a simple vista, ya que logra desentrañar la finalidad de la docta ignorancia, que es acceder de manera incomprensible, a partir de la misma develación de lo que se ignora, a aquello que permanece oculto; dicho de otro modo: “El que cree saber mucho sobre todas las cosas, dice rarezas. En efecto, la cumbre de la sabiduría está reservada sólo para Dios, al cual el alma invoca como a un testigo, ya que la conciencia pura confiesa su ignorancia, pues el alma sólo conoce que no conoce nada con seguridad.”¹⁵ Es por ello que Nicolás se atreve a comparar a aquellos que pregonan poseer sabiduría con ciegos¹⁶ que no pueden concebir la luz inaccesible porque se encuentran cegados por su ignorancia y el desconocimiento de ésta. Es de esta manera en la cual se hace notar la diferencia entre aquellos que designa como ciegos y aquellos que tienen noción de la verdad inaccesible, debido a que los primeros adoran lo que se les ha mostrado como verdad y que desconocen; los

¹⁴ De Cusa, Nicolás, (2013), *Diálogo sobre el dios escondido*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 21.

¹⁵ De Cusa, Nicolás (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en *Ibidem*, p. 149.

¹⁶ Véase nota número 8.

segundos se apremian en conocer que la verdad es inaccesible y no puede ser comunicada.

Queda en evidencia aquello que en cada planteamiento quiere demostrar con gran insistencia acerca de la ignorancia como un nacimiento del conocimiento al igual que, con este conocimiento, demostrar una primera causa como ejemplar supremo y, sin dejar de lado un tema que compete con la misma importancia, la coincidencia de los opuestos. Para ello, en su esfuerzo para enriquecer lo que se ha propuesto en obras como *De Docta ignorantia*, *De Deo abscondito*, *De quaerendo Deum* y *De visione Dei*, entre algunas otras, decide proponer una imagen que habite en el intelecto que le permita acercarse, a quien fuere que lo aplique, en la medida de sus posibilidades naturales, a la verdad:

Me he esforzado con frecuencia en extraer conclusiones en consonancia con una visión intelectual que supera la fuerza de la razón. Ahora, [...] propondré una imagen enigmática, de la que cada uno pueda ayudarse a dirigir su débil intelecto en el grado más alto de las cosas cognoscibles, [...] con el fin de que, con la aplicación de esa imagen enigmática, puedas juzgar por medio de una visión intelectual de todo aquello que cada uno alcance a acercarse lo más posible a la verdad.¹⁷

La figura intelectual de la cual nos habla, la denomina ‘el berilo’¹⁸, que debe entenderse como una lente diáfana que debe ser aplicada a los ojos del intelecto para poder percibir aquella luz que ilumina todo conocimiento, o sea Dios¹⁹, puesto que en él habita todo conocimiento. Para ello, con la ayuda de este berilo, se verá de

¹⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.* p. 195.

¹⁸ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p 196: “El berilo es una piedra brillante, blanca y transparente. A ella se le da una forma cóncava y convexa a la vez, y quien mira a través de ella llega a ver lo que antes le era invisible. Si a los ojos intelectuales se aplica un berilo intelectual, que posea una forma a la vez máxima y mínima, por medio de él se alcanza el principio indivisible de todas las cosas.”

¹⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 48.

manera más clara que sólo existe un principio, que es la unidad, de la cual todo lo demás es partícipe. “No hay más que una verdad. No hay, en efecto, más que una sola unidad, y la verdad coincide con la unidad, puesto que es cierto que la unidad es solamente una [...], y quien no aferra la verdad en la unidad no puede verdaderamente conocer nada. Y aunque piensa que en verdad conoce, sin embargo se comprueba con facilidad que lo que él piensa que conoce se puede conocer con más verdad.”²⁰ Por lo tanto, se puede notar el propósito que lleva a cabo esta imagen translúcida llamada berilo: “la relación entre Dios y la mente humana.”²¹ Esta relación no es otra cosa que la intención intrínseca de acceder al absoluto.

2.1.1 Sobre el Principio: UNO

Anteriormente ha salido a relucir un concepto que, como idea, produjo inquietud a los pensadores de la antigua Grecia, ello refiere a una cuestión que habla sobre un origen, es decir, ¿de dónde surgen todos los seres?: El principio. Algunos de estos sólo buscaron dar una respuesta acerca del principio de manera que sólo tuvieron en mente el origen de las cosas materiales²², la sustancia, y dejaron de lado todo aquello que carece de materia, tal como la inteligencia o el alma. Un pensador, con el que el Cardenal está de acuerdo cómo denomina al primer principio, es Anaxágoras:

El primer principio es uno, y que según Anaxágoras se denomina intelecto, a partir del cual todas las cosas llegan a ser, de modo tal que llegue a manifestarse él mismo. El intelecto, en efecto, tiene su deleite en mostrar y comunicar la luz

²⁰ De Cusa, Nicolás, (2013), *Diálogo sobre el dios escondido*, en *Ibidem*, p. 23.

²¹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 188.

²² Tales de Mileto propuso, como el comienzo de todas las cosas, al agua; Anaxímenes al aire, poniéndolo como anterior al agua; Heráclito al fuego; y Empédocles propone a los cuatro elementos.

de su inteligencia. El intelecto creador, puesto que se hace a sí mismo fin de sus propias obras, es decir, para que su gloria se manifieste, crea las sustancias cognoscitivas, las cuales puedan ver su propia verdad, y a ellas el creador mismo se ofrece a sí mismo como visible en el modo en que ellas tienen la capacidad de aferrarlo.²³

Al ver cómo denomina Anaxágoras al primer principio, Aristóteles arremete contra él afirmando que no sabe explicar por qué razón el entendimiento es el origen de todo: “Anaxágoras, desde luego, echa mano del Entendimiento como de un artificio teatral para la cosmogénesis, y cuando no sabe contestar por qué causa sucede (algo) necesariamente, en ese momento lo trae a colación, mientras que en los demás casos atribuye la causalidad de lo que se produce a cualquier otra cosa antes que al Entendimiento.”²⁴

El Cardenal, en su entender, logra explicar lo que Aristóteles no pudo concebir del propósito que expuso Anaxágoras; esto lo hace sin la intención de descalificar a aquél, puesto que considera que si se le hubiesen hecho las preguntas adecuadas habría logrado comprender lo que Anaxágoras quiso decir. Este discurso aborda la noción de que sólo existe un único principio de todo, que es la causa de todo lo que hay, puesto que no hay nada anterior a él porque es una fuerza indivisible y, más importante aún, es el ejemplar de todo aquello que existe, puesto que todo subsiste por él: “Que no haya muchas sino una sola causa o principio de todo. [...] si hubiera muchos principios ciertamente serían semejantes en una cosa, en ser principios; por tanto, participarían del uno. El participado es anterior a los participantes. Por esta razón, antes de la multiplicidad no habría muchos principios,

²³ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 196.

²⁴ Aristóteles, (2003), *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, p. 86-87.

sino uno solo.”²⁵ Entendiendo bien este problema, el Cusano señala que el entendimiento, como principio, es intelecto, y tiende a manifestarse a sí mismo “puesto que se hace a sí mismo fin de sus propias obras, es decir, [...] crea las sustancias cognoscitivas, las cuales puedan ver su propia verdad.”²⁶

En efecto, el primer principio sólo es uno, pero en la crítica que forma hacia Aristóteles hace muestra de que no basta simplemente con tener en mente la consideración de una exposición acerca de un primer principio, puesto que éste se encuentra más allá de la razón: “de la misma manera se habría percatado de que lo que él llama primer principio no es suficiente para mostrar el camino de la verdad, la cual es contemplada por la mente por encima de la razón.”²⁷

Aunque en su postura no sólo se ve cómo emprende hacia el error en que incurrió Aristóteles, sino que hay un punto en donde le da la razón –aunque, parte del mérito es gracias a Pseudo Dionisio—²⁸; incluso, hace mención de que los filósofos no son capaces de reconocer su error al no ver la simplicidad que hay en el uno²⁹, simplicidad que se da en su propia naturaleza: auto existente, infinito y eterno. “Tú me dirás: cuando dices que existe un principio del principio, se desconcierta el que escucha; en efecto, esto no lo admite ningún filósofo, ya que de otro modo se procedería hasta el infinito y de esa manera se suprimiría la

²⁵ De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 266; Más adelante, Nicolás hace mención del primer principio como *autohipóstasis*, esto refiere a que es algo que subsiste por sí mismo, o sea que es la causa anterior existente por sí misma.

²⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 196.

²⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 348.

²⁸ Aristóteles, (2003), *op. cit.*, pp. 172-173: “El principio más firme de todos es, a su vez, aquel acerca del cual es imposible el error. [...] Es, pues, evidente que un principio tal es el más firme de todos.”

²⁹ Cfr. De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 267: “Cristo dijo que solamente el Uno era necesario [...] porque todas las cosas se necesitan o se unen o se constriñen para ser, y en tanto que son, para no desaparecer en la nada.”

investigación de toda verdad, al no poder llegar a un primer principio. Yo te digo que no es incongruente que haya en la eternidad un principio del principio.”³⁰

Esto debe notarse de la siguiente manera, de modo que no haya confusión y que quede resuelto aquello que se concierne procurar. El Uno, como se define a sí mismo y subsiste en sí y para sí, es menester que sea necesidad y nada haya anterior a él; pero, como ya se ha mostrado, no puede ser nombrado de algún modo, puesto que es inenarrable y su perfección se encuentra siempre de modo anterior a toda alteridad creada. “El principio es [...] inefable, y no tiene nombre de principio, ni de múltiple, ni no-múltiple, ni de uno, ni cualquier otro nombre, sino que existe de modo inenarrable anterior a todos ellos. Pues, en efecto, todo lo nombrable, representable o designable presupone la alteridad y multiplicidad y no es el principio.”³¹ Es entonces que el Uno³², o primer principio, no puede ser designado como algo, ya que se le estaría limitando y por ende se incurriría en un error que terminaría alejando más de la verdad a quien crea que puede nominarse.

2.1.2 La unidad como necesidad

¿Cómo concebir la unidad? Hay algo que existe que abarca la totalidad de las cosas, y es máximo porque nada lo supera, y nada mayor que él puede haber. “Y así, el máximo absoluto es uno porque es todas las cosas, y en él están todas las cosas

³⁰ De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en *Ibidem*, p. 270.

³¹ De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en *Ibidem*, p. 283; De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 302. En esta obra se aborda el tema de la siguiente manera: “Es preciso confesar que el Primero se define a sí mismo y a todas las cosas; pues no existiendo algo anterior al Primero, y estando desligado de todo lo que le es posterior, ciertamente no se define más que por medio de sí mismo. Lo principiado, en cambio, no teniendo nada por sí mismo, sino que del principio tiene todo lo que es, ciertamente el principio es su razón de ser, es decir, su definición.”

³² Areopagita, Pseudo Dionisio, (2007), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 6: “el Uno inescrutable queda incomprensible a todo razonamiento.”

porque es el máximo. Y puesto que nada se le opone, coincide con él también el mínimo [...]. Y como es absoluto, es en acto todo posible ser, no siendo contraído en nada por las cosas, sino todas las cosas por él.”³³ Cabe resaltar que, en lo anteriormente mencionado, nos encontramos con lo infinito que da cabida a lo finito y no lo finito a lo infinito, porque nada hay que pueda superar la infinitud; lo mínimo procede de lo máximo. Pero, para Nicolás de Cusa, entre lo máximo y lo mínimo no existe diferencia alguna, puesto que, como explica en la obra de *la Docta ignorantia*, hay unión entre ellos y son de la misma índole: “La cantidad máxima es máximamente grande. La cantidad mínima es mínimamente pequeña.”³⁴ Asimismo es también explicado por medio del berilo, dado que éste “hace ver más agudamente, de modo tal que podamos ver los opuestos en el principio conectivo antes de su dualidad, es decir, antes que sean dos contradictorios.”³⁵

Queda claro que la unidad está conformada por lo máximo y lo mínimo, pero ¿Cómo sabemos que la unidad es necesaria? Considerando que la unidad es el máximo absoluto debe tenerse en cuenta que “el máximo absoluto existe necesariamente, de tal forma que es la absoluta necesidad”³⁶ pero no sólo eso, sino que también Nicolás de Cusa nos advierte que “la unidad absoluta, a la que nada se le opone, es, pues, la absoluta maximidad, la cual es Dios bendito.”³⁷ Y dado que la unidad es Dios y el máximo absoluto es la unidad, podemos decir con toda certeza que Dios es el máximo absoluto, y al ser Dios el máximo absoluto también es necesidad, necesidad absoluta³⁸ que es verdad.

³³ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 28.

³⁴ *Ibidem*, p. 32.

³⁵ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 212.

³⁶ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 39.

³⁷ *Ibidem*, p. 36.

³⁸ En relación a los seres vivos, *necesidad* refiere a aquello que es imprescindible para vivir, pero cuando se habla sobre una necesidad que es *absoluta* se ha de entender que no sólo corresponde a estos, sino que va más allá permitiendo que toda existencia sea posible.

Teniendo en cuenta la valoración de aquello que es expuesto como unidad, también tiene que hacerse saber que en ella todo “lo que es verdadero tiene que estar libre de contradicciones”³⁹, es por ello la insistencia del Cardenal aclarar su postura acerca de tan polémico desplante sobre la coincidencia de los opuestos. El principal problema que surge con esta idea es que rompe con los paradigmas establecidos por la tradición, donde el sustento primordial, en cuanto a dicho tema, es Aristóteles, quien, al ser un pensador de renombre y de fuerte influencia, es difícil de contradecir porque esto implica revocar algunas posturas de ésta (la tradición).

Previamente se ha hecho mención sobre *el principio*, tema en el que salió a relucir un momento que anuncia el error que cometió Aristóteles al decir que los contrarios en la sustancia no pueden ser dados a la vez⁴⁰. Cuando se habla del primer principio debe tenerse a consideración que “las oposiciones convienen tan sólo a aquello que admite excedente y exceso”⁴¹. Entonces la equivocación de Aristóteles se hace notable en este aspecto porque, al no proponer un principio en el cual los opuestos puedan darse simultáneamente, contrapone dos cosas opuestas sin contemplar su principio. “Ahora bien, el temor a declarar que los contrarios están presentes a la vez en una misma cosa, le separó de la verdad de ese principio.”⁴² En este sentido es que debe verse al primer principio, es decir a Dios, como “oposición de los opuestos sin oposición. Pues a la oposición antes de los opuestos nada se le opone.”⁴³ Reconociendo así que el principio es uno y nada puede oponerse a su

³⁹ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 141.

⁴⁰ Aristóteles, (2003), *op. cit.*, p. 173: “Digamos a continuación cuál es este principio: *es imposible que lo mismo se dé y no se dé en lo mismo a la vez y en el mismo sentido.*”

⁴¹ De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la docta ignorancia: Libro I...*, p. 49.

⁴² De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 212.

⁴³ De Cusa, Nicolás, (2008), *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 189; De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 276: “el uno es anterior y superior a todas las cosas sobre las que pueden formularse proposiciones afirmativas o negativas.”; De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 198: “Solamente el principio comparece a la vez como máximo y mínimo, de modo tal que todo lo que es principiado no puede ser más que una semejanza del principio, puesto que no puede ser mayor ni menor que él.”

simple disposición natural es que puede notarse que no se habla de una pluralidad de las cosas, sino que se habla de aquello de donde todo emerge, porque la pluralidad se da a partir de la unidad.

Si bien queda entendido lo anteriormente mencionado, que lo finito procede de lo infinito, y que lo infinito no tiene ni principio ni fin, también debe entenderse que lo finito⁴⁴ y limitado sí tiene su origen en lo infinito e ilimitado porque “la misma infinitud es la sola y única absoluta eternidad, la cual es sin principio. Por lo cual todo lo finito es principiado por el principio infinito.”⁴⁵ Y nada más que el máximo absoluto, eterno e indivisible, es por sí mismo.

Es evidente que el máximo absoluto no puede compararse con nada, porque nada puede superarlo, dado que el máximo es la totalidad; sólo lo que en él habita puede tener comparación debido a que lo infinito (el máximo absoluto) no tiene algo que lo rebase, pero lo que dentro de él hay (las cosas finitas) tienden a ser unas más grandes que otras o, incluso, más pequeñas. Así, pues, es “necesario que el máximo sea principio y fin de todas las cosas finitas”⁴⁶. Entonces el máximo absoluto da cabida a todo y sin él nada podría ser. Con esto entendemos, pues, que: “La sagrada ignorancia nos enseña que nada es por sí mismo, excepto el máximo absoluto, [...] es decir, que el mismo absoluto es lo que es, y es necesariamente todo lo que es en cuanto procede del mismo ser.”⁴⁷

⁴⁴ En la obra *El Principio*, situada en *Ibidem*, aborda más sobre este tema haciendo alusión sobre la participación de lo creado en lo que lo antecede, diciendo respectivamente: “El uno en sí mismo es anterior a la multiplicidad, mientras que la multiplicidad es completamente lo que es a partir del uno.” Además, para no dejar duda alguna, añade: “todo lo que es posterior al uno participa del uno. Todas las cosas posteriores participan de las anteriores y no al contrario.” pp. 279, 280.

⁴⁵ De Cusa, Nicolás (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 47; también en De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de dios...*, se insiste diciendo que “el infinito no es ni mayor, ni menor, ni desigual a ninguna cosa dada; pero no por eso es igual al finito, es decir, porque es por sí mismo, el infinito es completamente absoluto e incontractible.” p. 106.

⁴⁶ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta ignorancia...*, p. 38.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 106.

No cabe duda, pues, que el máximo absoluto, como necesidad, es unidad porque es uno, y es uno en cuanto a que es la totalidad de todo lo que él mismo comprende; su generación⁴⁸ se sabe que es eterna porque es multiplicada por sí misma y no por más, de lo contrario, si se repitiera en más ocasiones no podría ser el máximo absoluto porque se rebasaría, y el máximo absoluto es aquello que nada hay mayor que él. La generación es, pues, la creación misma de Dios eternamente.

Como ya se vio, Nicolás de Cusa halla distintos modos de “nombrar” a Dios, pero no hay que olvidar que el Cusano enfatiza de distintas formas en sus obras que nombrar a Dios no es posible:

Yo no sé nombrarte, ya que no sé lo que eres. Si alguien me dijese que eres nombrado con este o aquel nombre, por el hecho mismo de darte un nombre sé que ése no es tu nombre. El término de cualquier modo de significar que poseen los nombres es el muro, más allá del cual te veo. Si alguien expresase un concepto por el que puedas ser concebido, sé que ese concepto no es el concepto de ti.⁴⁹

...se manifiesta que este nombre de Ser, u otro nombre cualquiera, no es el nombre exacto del Máximo, que está por encima de todo nombre, sin embargo, es necesario que a éste le convenga ser máxima e innombrablemente nombrado con un nombre máximo, por encima de todo ser nombrable. [...] ⁵⁰

Pero no sólo no puede ser nombrado por lo ya mencionado, sino que al ser Dios la totalidad, el máximo absoluto, se necesita una reflexión más elevada para comprender la simplicidad que es Dios. Esto refiere a que nosotros como seres

⁴⁸ *Ibidem*, p. 42. La generación es la repetición de la unidad o reproducción de la misma.

⁴⁹ De Cusa, Nicolás, (2009), *La Visión de Dios...*, p. 102.

⁵⁰ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta ignorancia...*, p. 39; En la obra *El Principio*, situada en De Cusa, Nicolás, (2013), *op. cit.*, también hace referencia acerca del nombre: “Por ello, si observas con atención, el principio de todo lo nombrable, no pudiendo ser nada de los principiados, es innombrable, e incluso no puede llamarse principio, sino que es el principio innombrable del principio nombrable, que antecede a toda cosa nombrable de cualquier tipo que sea.” p. 273.

limitados y carentes no tenemos la capacidad absoluta para poder discernir y pronunciar aquello que es su nombre, porque como él es la totalidad infinita su nombre también resulta ser el nombre de todo: “Dios era nombrado con los nombres de todo y todo era con el nombre de Dios.”⁵¹

Ya se ha ido esclareciendo, poco a poco, el concepto de Dios, pero aún queda aclarar cómo es que la unidad puede verse dentro de las matemáticas. Para Nicolás de Cusa las matemáticas son indispensables para aclarar la comprensión de lo divino. Las matemáticas son necesarias porque, como se explica en el capítulo XI⁵² de *La Docta Ignorancia*, ayudan a la aprehensión de las cosas divinas, dado que las representaciones de los números o las figuras geométricas son abstractas y no tenemos conocimiento de ellas por medio de lo sensible, sino por lo inteligible. Pero estas representaciones no son inciertas, puesto que si vienen de un proceso de la mente, se tiene la seguridad de que es comprensiblemente incomprensible una imagen de la verdad, porque la mente, como aclara Nicolás de Cusa, es imagen de Dios⁵³. Primero se debe hacer la aclaración de que la figura geométrica perfecta es el círculo, aparte de que es una imagen simple. Para explicarlo, el Cusano hace referencia a la línea, que es una rectitud infinita; el triángulo (equilátero) se compara con la trinidad; y, para terminar, nos recuerda que hubo quien llegó a considerar con toda seguridad y certeza “que Dios era casi una esfera infinita”⁵⁴, pues, en la generación del círculo, éste se revoluciona sobre sí, dando lugar a la esfera.

⁵¹ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 55.

⁵² De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 48. El nombre del capítulo indica “que la matemática ayuda mucho en la aprehensión de las distintas cosas divinas.”

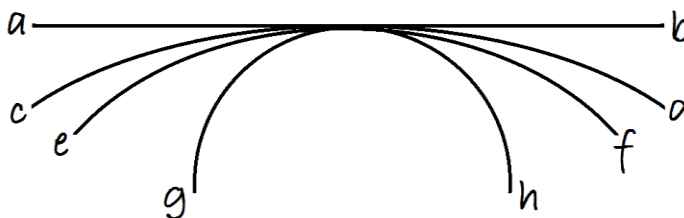
⁵³ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 59.

⁵⁴ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 52.

2.1.3 La unidad como toda posibilidad

En la obra *La Docta Ignorancia*, la demostración de la línea infinita resulta ser la parte más complicada, porque tenemos que entender que ésta es a su vez triángulo, círculo y esfera infinita. Pero esto no puede llegar a ser concebido si uno no reconoce la docta ignorancia como fuente esencial de conocimiento, dado que, como muestra latentemente en sus obras el Cardenal, docta ignorancia no se refiere una pobreza intelectual, sino al principal campo que permite desarrollar al intelecto.

¿De qué manera la línea recta infinita es un círculo? Se explica que la línea recta no puede ser curva, pero como el máximo absoluto es círculo máximo su circunferencia “es mínimamente curva, por lo cual es máximamente recta”⁵⁵. O sea que entre más grande sea un círculo, la circunferencia de éste es mínimamente curva, lo cual hace que sea más recta que curva. También como figura del entendimiento, el círculo tiene un diámetro, el cual es la línea recta infinita; pues, al tener estas características y comprender que es totalidad, queda más que claro que el máximo absoluto es centro, circunferencia y diámetro, y no sólo una cosa a la vez, sino todos los componentes que hacen del círculo un círculo.



⁵⁵ *Ibidem*, p. 53.

Como se puede notar en la imagen⁵⁶, es evidente que entre menor sea la circunferencia de un círculo, mayor será su curvatura ($g - h$); caso contrario que, entre mayor sea el círculo, más recta será su circunferencia ($a - b$). De manera incomprensible, podemos deducir que el máximo absoluto, por lo tanto, es línea recta infinita e indivisible.

En este ejercicio se muestra la clave fundamental sobre la coincidencia de los opuestos. En cuanto más recta sea una línea menos curva será, pero esto se da a partir de que tanto la línea recta y la línea curva participan de un solo principio: la línea. Así pues, en este sencillo ejercicio se hace cada vez más evidente que Aristóteles falló en considerar lo curvo y lo recto como contrarios (así también en los otros casos que declaró como principios de los opuestos⁵⁷). Es entonces que la línea y la curva mostradas anteriormente quedan como prueba indiscutible que no hay diferencia entre la una y la otra; y como ya se ha hecho mención, sólo queda resaltar que la línea es “la unidad simple en la causa de todo”⁵⁸, tal como lo muestra la imagen. Si Nicolás hace el señalamiento de que “los contrarios son del mismo género”⁵⁹, no es sino porque todos los contrarios parten de un mismo principio, y a partir de éste, todo principiado es diferenciado por sus límites: “lo mismo que si viésemos coincidir lo mínimo de los contrarios, por ejemplo el mínimo calor y el mínimo frío, la mínima lentitud y la mínima velocidad, y lo mismo del resto de las cosas; estas cosas son un solo principio antes de la dualidad de ambos contrarios.”⁶⁰

⁵⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 53. Ejemplo que es utilizado en el capítulo XIII para explicar la línea recta infinita.

⁵⁷ Cfr. Aristóteles, (2003), *op. cit.*, p. 90.

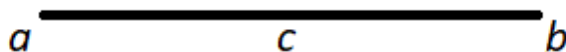
⁵⁸ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 140.

⁵⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 214.

⁶⁰ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, 212.

Si bien ya se ha hecho muestra de cómo es que la línea es vista como curva, queda hacer la pertinente aclaración sobre un segundo ejercicio que manifiesta que la línea infinita sea triángulo⁶¹. Esta propuesta pareciera ser contradictoria en simples términos, pero como ya se ha ido aclarando, se requiere un grado superior de entendimiento para lograr comprender lo que esta idea significa; hay que alejar todo prejuicio que impida el reconocimiento de lo que a continuación se va a decir respecto a la línea infinita y el triángulo.

Dentro de los parámetros de la razón es imposible concebir que la línea sea triángulo, esto se debe a que el entendimiento aplicado a esta idea está determinado en ver la diferencia que hay entre la línea y el triángulo, en este sentido se habla sobre poner proporciones, en este caso refiriendo a los tres ángulos como distintos, lo cual es un error, y dicho error puede ser evitado si se considera al triángulo en relación a la línea como la unidad simple: “Todo principio es indivisible con cualquier tipo de división de sus efectos, es decir, de las cosas principiadas.”⁶²

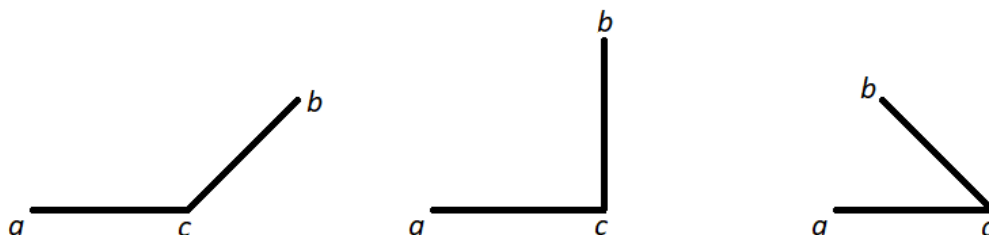


Teniendo una línea ab donde c es el centro (inmóvil), la línea ab se mantendrá como tal hasta que b sea movido sobre c , generando entre ac y cb distintos ángulos en el movimiento. Entonces, con lo dicho, ha de verse c como primer principio, puesto que es la conexión entre a y b : “el punto c es el principio más íntimo y más próximo del ángulo, [...] veo que él es la fuente de donde en primer lugar [sic] mana

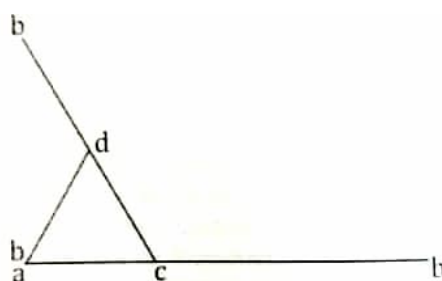
⁶¹ De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la docta ignorancia: Libro I...*, p. 75.

⁶² De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 209.

la unidad o la necesidad, que une y sujeta a todas las cosas.”⁶³



Claramente en el ejemplo mostrado se puede notar a c como el principio que da movimiento, pero permanece estático. Aunque solamente se ve como se mueve b hacia a generando un solo ángulo, esto servirá como base para explicar de manera más detallada sobre el triángulo: “al igual que la línea $a b$ se dobla en ángulo sobre c , a continuación [véase la siguiente imagen] $c b$ se dobla sobre d , de modo que b vuelva a a ; por medio de semejante reflexión surge el triángulo, es decir, la especie determinada incorruptible, cuyo principio y fin coinciden.”⁶⁴



⁶³ *Idem.*

⁶⁴ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 221; De Cusa, Nicolás, *Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I...*, p. 75: “Y porque cualquier parte del infinito es infinita, es necesario que todo triángulo, del cual uno de los lados es infinito, tenga de similar forma los otros lados infinitos.”

Visiblemente⁶⁵ puede notarse cómo la línea es triángulo, pero, por si no bastara la explicación anterior, cabe aclarar alguno que otro punto para hacer más legible aquello que se está demostrando. En la línea *a b* se encuentra lo que Nicolás denomina el ángulo infinito⁶⁶, el cual da las posibilidades de ser a que cualquier ángulo sea producido. Entonces, en esta línea hallamos que su ángulo es de 180°; en el triángulo, la suma de todos sus ángulos, sean rectángulos, obtusos o agudos, nos da como resultado los mismos 180° que es la línea, en la cual se halla toda potencia.

Por tanto esta unidad que es llamada “uno absoluto” [...], si no contuviese la posibilidad de ser, no habría posibilidad o materia de ser. Por eso, el ente en potencia no es ente; sin embargo cuando se le considera en potencia no se le considera sin la participación de la unidad, ya que no es nada. [...] antes del ente en potencia y del ente en acto se ve el uno, sin el cual ninguno de los dos puede ser. Este uno necesario se llama Dios.⁶⁷

De modo que Dios es la totalidad que todo lo abarca, se puede entender que Dios está en todo, del mismo modo en que todo se encuentra en él. Pero en este término hay algo que puede llegar a crear confusión: “todas las cosas en Dios son Dios, que es absoluta necesidad.”⁶⁸ Con esto no refiere que cada cosa sea Dios, aunque sí lo sea de manera global o en conjunto de todo, pero jamás por sí solas las

⁶⁵ Las imágenes utilizadas aparecen en *El Berilo*. Cfr. De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en en A. L. González (ed.), *op. cit.*

⁶⁶ De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I...*, p. 75.

⁶⁷ De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, pp. 267-268.

⁶⁸ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta ignorancia...*, p. 82; En la obra *El don del Padre de las luces*, situada en De Cusa, Nicolás, (2013), *Sobre la Mente y Dios...*, se puede ver con más claridad lo que el Cusano pretende explicar con esta frase, puesto que esta idea, junto con otras proposiciones leídas fuera de contexto a lo que la obra completa sugiere, termina por malentenderse y adjudicándole el panteísmo: “Dios no es, por tanto, la forma de la tierra, del agua, del aire, del éter o de cualquier otra cosa, sino que es la forma absoluta de la tierra o del aire. La tierra, o cualquier otra cosa, no es Dios, sino tierra; y el aire es aire, y el éter, éter, y el hombre, hombre, cada cosa en virtud de su propia forma. La forma, en efecto, de cada cosa desciende de la forma universal, a fin de que la forma de la tierra sea su forma, y no de otra cosa, y así debe señalarse de todo lo demás.” p. 74; en la obra *Apología de la Docta Ignorancia*, en *Ibidem*, p. 177: “ya que todas las cosas que convienen a Dios son Dios.”

cosas pueden ser Dios, a pesar de que de él reciban el ser. Es entonces que se puede comprender que nada puede ocurrir que esté por encima de la providencia de Dios, ya que, como se ha visto, especialmente en los ejercicios de los ángulos⁶⁹: *nada es por sí mismo*, sino por el ser de Dios. Por consecuencia de la totalidad de Dios, quien todo lo abarca, se ha de reconocer que el máximo no puede llegar a ser idéntico a ninguna cosa porque se le limitaría y dejaría de ser absoluto, pero tampoco se le puede considerar diverso, puesto que todas las cosas son él; más aún, son para él y de él.⁷⁰

Al decirse que nada está por encima de la divina providencia de Dios, es porque nada puede alterar su naturaleza divina, dado que, si llegase a existir algo que ni siquiera Dios hubiese llegado a prever, no cambiaría en nada a la totalidad, puesto que nada le aportaría y tampoco le quitaría. Esto ocurre porque todo está complicado en él, o de modo contracto.

2.2.- Acerca de la visión de Dios (*Teoría: entre la luz y los nombres*)

Nicolás de Cusa permanece firme en su causa, a tal grado de hacer dos pequeñas obras que remiten a la cuestión del conocimiento que se tiene sobre Dios y, parte de este planteamiento también radica en percibir a Dios como un ser invisible –dicha propuesta, como es de esperar, la retoma de Pseudo Dionisio⁷¹–, el culmen de las propuestas halladas en dichas obras se verá latente en una tercera obra de misma índole⁷², donde en el mismo título se hace expresa la idea predominante: “Dios es

⁶⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 202: “Y sobre el punto *c* dóblese, con un movimiento de complicación, en dirección a *a*, imaginando el movimiento con el que Dios llama del no ser al ser.” [véase nota 65]

⁷⁰ Cfr. De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta ignorancia...*, p. 79.

⁷¹ Areopagita, Pseudo Dionisio, (2007), *op. cit.*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, p. 6: “Podrás, sin embargo, encontrar a muchos teólogos que no solo lo celebran como «invisible» e «incomprensible», ya que no existe vestigio alguno por donde penetrar en su secreta infinitud.”

⁷² *De visione Dei*.

invisible a todo modo de visión. En efecto, aunque alguien afirmase que lo ha visto, ciertamente no podría expresar lo que ha visto. [...] De esta manera, cuando compruebo que es verdadero que nadie ha visto a Dios, entonces ciertamente veo a Dios por encima de todo lo visible y como no otro que todo lo visible.”⁷³ Parte del trayecto en la obra de Nicolás de Cusa no es demostrar la existencia de Dios, sino hacer comprobación de su inaccesibilidad.

Como ya se ha dicho, dos de sus obras⁷⁴ se encargarán de dar una aproximación más ávida acerca de este cuestionamiento. Dichos trabajos remarcan la idea del conocimiento a partir de la ignorancia, así como también la existencia de lo desconocido o, mejor dicho, aquello imperceptible por lo sensible pero que de algún modo se encuentra presente y de manera incomprensible. Es por ello que el intelecto, como concepto, jugará un papel de gran importancia para develar aquella apreciación sobre aquello que se encuentra más allá de nociones básicas.

El conocimiento, a saber, siempre ha sido una empresa anhelada por los seres racionales, pues en ellos radica de manera inherente este deseo de descubrir lo que se muestra en su realidad y develar aquello que les es desconocido. Este hecho no pasa desapercibido en la obra de Nicolás de Cusa, desde luego Aristóteles, mencionado anteriormente, es el hincapié que el Cusano utiliza como base para fundamentar acerca de dicho planteamiento; utilizando el primer párrafo del capítulo primero⁷⁵ de *La Metafísica* como recurso de demostración, se hace muestra

⁷³ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, pp. 355-356.

⁷⁴ *De Deo Abscondito* y *De Quarendo Deum*.

⁷⁵ Aristóteles (2003), *op. cit.*, pp. 69-70: “Todos los hombres por naturaleza desean saber. Señal de ello es el amor a las sensaciones. Éstas, en efecto, son amadas por sí mismas, incluso al margen de su utilidad y más que todas las demás, las sensaciones visuales. Y es que no sólo en orden a la acción, sino cuando no vamos a actuar, preferimos la visión a todas —digámoslo— las demás. La razón estriba en que ésta es, de las sensaciones, la que más nos hace conocer y muestra múltiples diferencias.”

evidente de dónde parte y hacia dónde plantea encausar su discurso; aunque para el Cardenal dicho deseo se ve más como una cacería.

Todo espíritu intelectual desea saber. Entender, en efecto, es la vida para el intelecto y esto mismo es el ser que él desea. El ignorante no puede ascender hasta la aprehensión de la sabiduría con su propia luz. El que es indigente es indigente de aquello que carece. Es preciso, pues, que el indigente se reconozca indigente y que recurra ávidamente a aquél que puede remediar su indigencia. Si quien carece de sabiduría la pidiese a alguien cuyos tesoros consisten en la plenitud de la sabiduría, [...] no dejará de alcanzar esa sabiduría que ella misma se infunde en la mente de los que la buscan.⁷⁶

En un principio nos hemos de encontrar con dos premisas fundamentales a las que hace alusión sobre lo que postula Aristóteles y que más adelante se desarrollarán de la manera más pertinente posible: 1) El deseo natural de adquirir conocimientos que sacien al intelecto. 2) La vista como punto clave para hacerse de conocimiento.

En primera instancia, acerca del primer punto, se debe hacer consideración de que el deseo de saber proviene de manera negativa o, mejor dicho, en otras palabras: la negación es la puerta que permite acceder al conocimiento. Esto se hace manifiesto cuando se cae en cuenta que, cuando se habla de una docta ignorancia, se habla de un principio del conocer, puesto que antes de conocer algo como tal primero se tiene que aceptar que no se puede conocer de manera verdadera aquello a lo que se planea conocer. “La negación es, por tanto, el principio de todas las afirmaciones. El principio no es nada de los principados, pero como todo lo causado es más verdadero en su causa que en sí mismo, la mejor afirmación se da en la

⁷⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, pp. 69-70.

negación, ya que la negación es su principio.”⁷⁷ A partir de esta condición se hace notable que todo conocimiento nace a partir de la ignorancia que se tiene sobre lo que se desea saber.

En este procedimiento, Nicolás hace una proposición que permite abarcar de manera rotunda su doctrina, dicha proposición es también por la vía negativa, la cual nombra como *No-otro*, puesto que se da cuenta que es la mejor de las definiciones posibles que permiten tener un acercamiento más próximo a lo verdadero, esto se debe a que “si consideras con toda la concentración de la mente el ‘No-otro’, comprobarás, a la vez que yo, que eso es la definición que se define a sí misma y define a todas las demás cosas.”⁷⁸ Por lo tanto, al ser la definición de sí misma y de las demás cosas, se reconoce que es otra de las denominaciones que el Cardenal considera adecuadas para concebir a Dios, a pesar de que él mismo sostiene que todo “lo que puede ser nombrado es una cosa pequeña. Aquello cuya grandeza no puede ser concebido subsiste como inefable.”⁷⁹ De ahí es de donde emerge la postura de que aquello que no se percibe no puede ser conceptualizado, sin embargo sí hay maneras más adecuadas para hacerlo, no obstante ya se hablará de esto más adelante.

Ahora bien, hablando del segundo punto, se muestra que en el amplio proceder de develar de manera desarrollada lo que se encuentra oculto, se han de hacer presentes conceptos y figuras intelectuales que no forman parte del mundo de lo sensible, sino que albergan en otro plano, pero no por ello van a pasar desapercibidos o como inexistentes, puesto que hay una capacidad asimilativa con la cual se pueden hacer configuraciones sobre aquello que es intangible e

⁷⁷ De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en *Ibidem*, p. 282.

⁷⁸ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 300.

⁷⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *Diálogo sobre el Dios escondido*, en *Ibidem*, p. 25.

inobservable, un claro ejemplo de ello es el intelecto mismo, debido a que no tiene una forma y no se halla en algún lugar delimitado, pero sí somos partícipes de éste. Llegado a este punto es evidente que hay, por decir de algún modo, jerarquías⁸⁰ en cuanto a las cosas. En este sentido, todo lo referente al intelecto se encuentra por encima de todo lo sensible, tal como se hace saber en *La búsqueda de Dios* cuando habla sobre la vista como anterior a lo visible:

La vista, por su parte, no pertenece al ámbito de los objetos visibles, sino que está constituida por encima de todo visible. Por lo tanto, la vista no tiene color, ya que no pertenece al ámbito de los colores, y con el fin de que pueda ver todo color no está contraída a ningún color, y para que su juicio sea verdadero y libre no posee más de un color que de otro, y para que su potencia sea idéntica respecto de todos los colores, no está restringida a ninguno de los colores.⁸¹

Así como se hace la pertinente insinuación de que la vista no está contraída específicamente en un único color o tonalidad, del mismo modo ha de verse el intelecto: anterior y/o superior a la razón, puesto que no está sujeto a una sola forma de pensar o a un solo concepto.

Habiendo hablado sobre la vista y el color, y sobre las jerarquías en las cosas, es oportuno abordar sobre aquello que logra que las dos primeras sean posibles, tanto de que la primera pueda percibir, como que la segunda pueda ser percibida: *la luz*. “Experimentamos que la vista sensible no ve nada sin la luz sensible, y que el

⁸⁰ En los escritos del Cusano se ha de encontrar, en diversas ocasiones, la cuestión de las jerarquías —quizá te hayas percatado de este aspecto en el apartado 2.1, donde se muestra que la unidad es anterior a la multiplicidad y a la dualidad—, aunque ejemplificadas de distintas formas, apelando a la premisa de la verdad como precedente de toda semejanza, y siempre con semejanzas más verdaderas que otras. Por decir algún ejemplo, aunque más adelante, con el ejercicio de una lectura cuidadosa, se revelarán más reflexiones de este tipo: en los modos de conocimiento, a saber, el menos perfecto es el sensible, por encima de éste se encuentra la razón, y el más perfecto es el intelecto.

⁸¹ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 41.

color visible no es otra cosa que la delimitación o la definición de la luz sensible, como muestra el arco iris; y de esta manera la luz sensible es el principio del ser y principio del conocer.”⁸² Queda como muestra explícita que la luz hace visibles a las cosas con posibilidad de ser visibles para aquellos que, del mismo modo, tienen la posibilidad de ver, pero, en este ejercicio que se hace de la luz, hay un propósito mayor que, al igual que la luz en los objetos, se irá revelando en la medida que las palabras se vayan uniendo y ordenando con tal claridad para que la idea sea recibida del mejor modo posible.

La luz, efectivamente, tampoco pertenece a los colores, a las formas o a algún otro tópico, sino que es ella la que devela de toda oscuridad a las cosas, mostrando la intensidad de éstas según el modo en el que reciban la luz. Sin embargo, no le pertenece a esta luz darles matices a las cosas, sino que, dependiendo del modo en que éstas contraigan la luz, será su propia naturaleza al recibir la luz la que se exhiba:

La luz es una cierta forma universal de todo ser visible, esto es, de todo color. El color es, en efecto, la recepción contraída [sic] de la luz, y la luz no se mezcla con las cosas, sino que es recibida descensivamente, según un cierto grado de descenso. El color es la terminación de la luz en lo visible, el rojo según un cierto modo, según otro el azul, y todo el ser del color es proporcionado por la luz que desciende, puesto que la luz es todo lo que es en todos los colores; su naturaleza estriba en difundirse en su pureza a sí misma merced a su bondad [sic]. Y aunque se de [sic] a sí misma comunicándose con pureza, sin embargo por el diverso modo en que es recibida en su descenso surge la diversidad de los colores.⁸³

⁸² De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 304; De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, pp. 47-48: “La luz, en efecto, no pertenece al ámbito del color, puesto que no es coloreada. No se encuentra, por consiguiente, en ámbito alguno en donde el ojo tiene primacía. Por tanto, la luz es desconocida para el ojo, y sin embargo produce deleite a la vista. Lo mismo que la razón que distingue es la que discierne los objetos visibles en el ojo, de igual modo es el espíritu intelectual el que entiende en la razón, y es el espíritu divino el que ilumina el intelecto.”

⁸³ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en *Ibidem*, p. 75.

Un claro ejemplo del descenso en que se adopta la luz se puede mostrar en las etapas que hay en el día, dicho de otro modo, la claridad de la luz es recogida de manera distinta al amanecer y en la puesta de sol: en la primera se percibe una luz tenue y un cielo oscuro tornándose a un azul claro; en la segunda, una luz que parece apagarse y un cielo vestido de azul y naranja que va oscureciéndose. De este modo se demuestra que cada color, gobernado por la luz, es mostrado según el proceder tanto del que la reciba como del que la percibe, es entonces reconocible que “nuestra virtud intelectual posee en potencia las riquezas inefables de la luz, las cuales nosotros ignoramos que las tenemos, ya que están en potencia hasta que merced a la luz intelectual no se manifiestan en nosotros existiendo en acto, y hasta que se muestra el modo de hacerlas pasar al acto.”⁸⁴ En este caso sólo queda hacer mención que la esencia de la vista es susceptible a los colores, pero únicamente cuando la naturaleza de la luz ilumina para que el ojo pueda apreciar aquello que antes estaba en penumbra, puesto que la luz no es recibida de forma directa, sino que las cosas pueden ser percibidas y discernidas mientras participan de la luz: “Si ejercitases tu intelecto en estas cosas [...], penetrarás cada vez más preciso en las cosas que antes estaban escondidas.”⁸⁵

Si bien ya se ha hablado sobre el problema del conocimiento y de la visión, o de la vista, aún quedan algunos puntos por aclarar, que no son diversos a los ya mencionados, pero en el trayecto de la obra cusánica existe el problema de las nominaciones hacia Dios, como se ha estado viendo en el transcurrir de este capítulo y se seguirá viendo más adelante; dichos términos, en general, no pueden contener precisamente la idea infinita e inexpresable de Dios, al igual que las imágenes sobre

⁸⁴ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en *Ibidem*, p. 84.

⁸⁵ De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en *Ibidem*, p. 249.

él, pero debido a esta circunstancia se ha de buscar una manera en la que se pueda llegar a la comprensión de su ser inefable e incomprensible, así que, si ha de ser nombrado, le es conveniente ser nombrado del mejor modo posible.

Teniendo en cuenta que Dios es el ser absoluto y necesario, cabe mencionar que, para el Cusano, hay una enorme importancia en la visión de Dios, puesto que la alusión a éste es por medio de la palabra ‘theos’ (no tanto como deidad, sino como ver) que proviene del griego θεωρία (teoría) que hace referencia a ver o mirar: “En efecto, Dios, que es la suma de toda perfección y mayor que lo que se pueda pensar, es llamado ‘theos’ porque lo ve todo.”⁸⁶

Notablemente, como ya se ha dicho, ‘theos’ no puede ser, de modo preciso, el nombre de Dios, sino que a nuestra conveniencia esta idea es adecuada para tener noción de su inaccesibilidad, pero sin dejar de lado que su existencia no es desconocida, solamente incomprensible. Esto, incluso, es suficiente motivo para que, en aras del intelecto, no descanse el pensamiento y busque incansablemente una aproximación a Dios:

El nombre mismo de *theòs*, no es el nombre de Dios, el cual está por encima de todo concepto. Aquello, en efecto, que no puede ser concebido, es inefable [...]. Por tanto, *theòs* no es el nombre de Dios, excepto para el hombre que lo busca en este mundo. Quien, por tanto, busca a Dios debe considerar con atención en qué manera en ese nombre, *theòs*, está coimplicada una cierta vía de búsqueda, en la que se encuentra Dios de forma que pueda ser alcanzado. *Theòs* se dice de *theorò*, que significa a la vez *veo* y *corro*.⁸⁷

⁸⁶ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, p. 69.

⁸⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 40.

En efecto, la forma en la que se ha de nominar a Dios será de acuerdo a cómo es percibido por aquel que lo nombre, pero esto no significa que el nombre que se utilice para reconocerlo sea el verdadero nombre de aquel que se encuentra con anterioridad a todo nombre, pues los límites del lenguaje⁸⁸ no lo permiten: “Así pues, no veo al innombrable como privado de nombre sino como siendo anterior a todo nombre.”⁸⁹ De este modo, recordando que Dios era nombrado también con el nombre de todo, pero determinando que “todo aquello que puede ser dicho o nombrado o concebido está después de él , entonces la *igualdad* es el nombre del primer principio eterno.”⁹⁰ Entonces, Dios puede ser nombrado, del mismo modo, como *igualdad*, puesto que, como es la causa de todo, nada hay en la creación que carezca de él. Sin embargo, como bien muestra Kurt Flasch sobre Nicolás de Cusa; “Él sabe que no es capaz de conocer la unidad absoluta, sino sólo simbolizarla en signos. No es como si *otros* conocieran la realidad de Dios o de la naturaleza, y *él* tuviera *únicamente* signos. Todos nosotros tenemos únicamente signos; el pensador de Cusa quiere ofrecer los que sean más adecuados.”⁹¹ Aunado a esto, queda recalcar que sólo Dios puede definirse a sí mismo y, obviando lo siguiente, a todo lo que existe por su gracia divina.

En esta cuestión tan complicada de ver cuál es la forma más pertinente de nombrar a Dios, no queda más que reconocer que en muchas ocasiones ha de mostrarse de acuerdo a aquellos atributos que la creatura intelectual percibe en él. Muestra clara de esto se ve reflejada en que el nombre de la obra *De Date Patris Luminum* (*El don del Padre de las luces*), donde, más allá de hacer una referencia a un

⁸⁸ De Cusa, Nicolás, (2014), *La Caza de la Sabiduría*, Salamanca, Ediciones Sígueme, p.189: “la verdad antecede a las palabras, a los enunciados o definiciones de las palabras, así como a las representaciones sensibles.”

⁸⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 313.

⁹⁰ De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en *Ibidem*, p. 245.

⁹¹ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 157.

versículo bíblico⁹², justifica el hecho de que a Dios, por ser quien otorga el ser, se le ha de nombrar como el Padre de las luces, dado que él es la fuente de toda luz: “Dios es la forma universal del ser, porque da el ser a todas las cosas. [...] Dios, que proporciona el ser mismo, es denominado adecuadamente por muchos dador de las formas.”⁹³ En este sentido, y con lo que a continuación se va a decir, se prueba contundentemente que el Cardenal no tenía una postura panteísta y mucho menos la intención de que se interpretara de ese modo lo que él escribió, sino que todo lo que él escribió tenía fundamento en las sagradas escrituras⁹⁴, aportando, con toda originalidad, su forma de esclarecerlas al interpretarlas.

Dios no es esto o lo otro; ni el cielo o la tierra; sino que da el ser a todo, de tal modo que Él es propiamente la forma de toda forma. Y toda forma, al no ser Dios, no es propiamente forma, puesto que ha sido producida por la misma forma absoluta y no contraída. Por lo cual ningún ser puede estar lejos de la forma absolutísima, perfectísima y simplicísima, pues Él es quien da todo ser.⁹⁵

En este juego donde se ha contrastado la luz y el color, pero la luz, como concepto, ha de entenderse como una alegoría que da sentido al entendimiento y al discernimiento; dicho de otro modo, la luz se toma como un recurso metafórico que refiere a la iluminación como un proceso cognoscitivo que permite el perfeccionamiento del intelecto: “Así, la criatura de la vida intelectual es tanto más perfecta cuanto más participa de la luz intelectual de la vida. Dios, en cambio, es una luz imparticipable e infinita que luce en todas las cosas, como la luz discernidora en

⁹² *Santiago* 1:17.

⁹³ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 74.

⁹⁴ *Corintios* 15:28.

⁹⁵ De Cusa, Nicolás (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 153; en la obra *El don del Padre de las luces*, (2013), *Ibidem*, p. 74: “La tierra, o cualquier otra cosa, no es Dios, sino tierra; y el aire es aire, y el éter, éter, y el hombre, hombre, cada cosa en virtud de su propia forma.”

los sentidos.”⁹⁶. Es entonces que la luz es dada por el Padre de las luces, o sea Dios. Sin embargo, en aquella diversidad de las luces⁹⁷ que genera, sólo reafirma que provienen de un solo Dios que se revela en este descenso desde la unidad hasta la alteridad.

Al igual que todas las luces participan de la forma universal de la luz, por la igualdad, y devienen de ella, la luz no es otra cosa que aquello que deviene “en el verbo de la verdad [...] es decir la razón que puede llamarse la luz de toda razón.”⁹⁸ Esto no se refiere a que el verbo sea primero y luego se dé la luz, sino que son coexistentes. Es, entonces, este verbo de la verdad el que ilumina a las criaturas, el que las crea a partir de su propia inmanencia, produciéndose a sí mismo en la alteridad, en otros términos, creando la alteridad en la generación⁹⁹. Siendo así, Dios, al crear, no crea otra cosa que a sí mismo: “Así Dios, luz infinita, en cuanto forma universal de ser, está en una cierta relación con la forma de las criaturas.”¹⁰⁰ De este modo se aprecia que toda creación de la verdad no puede ser otra cosa que un descenso de ésta misma, lo cual –dice el Cardenal– “todas las cosas, cualesquiera que sean, son en cuanto que son verdaderas. Lo falso no es¹⁰¹. Todas las cosas han sido generadas eternamente en la eterna generación de la verdad.”¹⁰²

[...] es evidente que la igualdad crea todo con el verbo, es decir, con su razón.
[...] Y el hecho de que no se encuentren nunca dos cosas completamente iguales, se debe a que dos cosas no pueden participar del mismo modo de la igualdad.

⁹⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 49.

⁹⁷ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en *Ibidem*, p. 75. Las luces, al ser descritas como creaciones de Dios, también son denominadas como *apariciones*.

⁹⁸ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en *Ibidem*, p. 80.

⁹⁹ Véase nota número 48 de este apartado.

¹⁰⁰ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 75.

¹⁰¹ En la obra de *De Beryllo*, la segunda proposición enuncia que todo lo que es, es verdad o su semejanza.

¹⁰² De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 81.

Así pues, no hay nada privado de la igualdad, ya que la razón de la igualdad es la forma de ser, sin la que nada puede subsistir.¹⁰³

Anteriormente se ha hecho mención sobre un complejo concepto que podría fácilmente confundirse, sobre todo si no se le pone la atención necesaria, y terminaría cobrando un sentido alejado y poco apropiado para su función, tal como ser entendido como el nombre de Dios. Dicho error puede ocurrir por alguna premisa semejante entre este concepto llamado no-otro y Dios. Pues, a saber, Dios es la fuerza que antecede a todo y, de manera similar, el no-otro también refiere a lo que se encuentra antes de cualquier cosa, es decir, antes del *ser* está el *no-ser*, además de que “suprimido el No-otro ni existe ni se conoce cosa alguna.”¹⁰⁴ Otra premisa que puede incurrir pensar que este concepto es el nombre de Dios es que, como él es todas las cosas y todas las cosas son en él y por él, el no-otro es definición de sí mismo y de todas las demás cosas. En efecto, el no-otro no puede ser definido por otra cosa, sino por sí mismo; lo mismo ocurre con Dios: “no es esto o lo otro, sino que es todas las cosas y ninguna de ellas. [...] es todas las cosas por modo de complicación; y no es ninguna de ellas por modo de explicación.”¹⁰⁵ Esto último sólo refiere a la imposibilidad que la palabra tiene para representar a las cosas que se manifiestan, pues la palabra dista de la esencia de las cosas a las que se hace portadora¹⁰⁶.

Así, pues, aunque en ciertos aspectos parezca que el no-otro es el nombre de Dios, cabe resaltar que no existe palabra o nombre que puedan dar con exactitud hacia el nombre de Dios; si bien es cierto que Nicolás de Cusa primero enuncia que

¹⁰³ De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en *Ibidem*, p. 246.

¹⁰⁴ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 301.

¹⁰⁵ De Cusa, Nicolás (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en *Ibidem*, pp.175-176.

¹⁰⁶ De Cusa, Nicolás, (2014), *La Caza de la Sabiduría...*, p. 189: Si a través de una meditación sincera ponderas absolutamente todo, encontrarás que los cazadores atendieron cuidadosamente a la fuerza de la palabra, como si la palabra fuera una representación precisa de las cosas.

puede ser su mejor significación, esto no quiere decir que sea su nombre, sino que el mismo no-otro también puede englobar la definición de todo; además, el no-otro, es visto como un medio que permite comprender de manera incomprensible y, de igual manera, nombrar innombrablemente. A pesar de que al principio de la obra de *Non-aliud* (El no-otro) hace esta afirmación, no obstante, termina aclarando del no-otro de la siguiente manera: “Pero yo no digo que el ‘No-otro mismo’ es el nombre de aquello cuyo nombre está por encima de todo nombre. Más bien por medio del ‘No-otro mismo’ yo te desvelo el nombre de mi concepto de primero. No me adviene un nombre más preciso para expresar mi concepto respecto de lo innominable, que ciertamente no es otro de nada.”¹⁰⁷

Como resultado de toda la reflexión llevada a cabo anteriormente, entendemos, pues, que Dios es la visión absoluta, ya que puede ver todo y cada cosa al mismo tiempo a diferencia de la criatura, que sólo puede ver o una u otra cosa a la vez y no al mismo tiempo. Pero en Dios no hay diferencia alguna en lo que la criatura califica como distinto, porque en él y su simplicidad, todo se predica de un solo modo: “sin embargo en él el ver no es diverso del oír, del gustar, del oler, del tocar, del sentir y del entender. [...] y el tener de Dios es su ser, y su moverse es permanecer quieto, y su correr es descansar”¹⁰⁸. Es por esto que se puede llegar a comprender que su ver es su hablar, pero, lo más importante y por consecuencia, también es su crear.

¿Cómo es posible que ver sea crear? En el subtema anterior se hace mención de que Dios es el máximo absoluto, esto refiere a que todo en cuanto existe y cuanto

¹⁰⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 354.

¹⁰⁸ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, pp. 71-72; Cfr. Aristóteles, (2003), *op. cit.*, p. 486: “Existe algo que se mueve eternamente con movimiento incesante, y este es circular. [...] Hay también, por tanto, algo que mueve. [...] hay ciertamente algo que mueve sin estar en movimiento y que es eterno, entidad y acto. Ahora bien, de este modo mueven lo deseable y lo inteligible, que mueven sin moverse.”

es en acto es Dios: “y en él mismo todas las cosas son él mismo [...], porque él es *theòs*, Dios, especulación y recorrido, que todo lo ve, que está en todas las cosas, que discurre por todo.”¹⁰⁹ Entonces, como nada puede rebasar la providencia divina de Dios es entendible que su ver sea su obrar, puesto que Dios puede ver en todo momento toda su creación desde todos los ángulos, pues, no puede ver Dios aquello que no sea en él, pues él es su misma creación; por lo tanto “el acto por el cual Dios ve es idéntico al acto por el cual crea, por lo que puede decirse que la visión divina es creadora.”¹¹⁰ Como puede observarse la visión de Dios y el crear suceden en un solo tiempo: ver es crear.

En efecto, como se ha ido mostrando, en la inmanencia de Dios su verbo¹¹¹ no es distinto a su mirar, y, del mismo modo, su mirar no es distinto a crear, de tal manera que por el verbo es creador de todo, porque en el verbo deviene la luz que engendra desde la nada, es decir, desde su entendimiento genera su obra: “El creador ve en sí todas las cosas, es decir, se ve como el ejemplar que crea y forma todas las cosas. Por esta razón su entender es crear.”¹¹²

La perfección del innombrable es tal que puede originar su creación a partir de la nada, pues para él no hay distinción entre ser, hacer y crear¹¹³: “Tú hablas por tu verbo a todas las cosas que existen, y llamas al ser a las que no existen. Las llamas para que te escuchen, y cuando te escuchan, existen. [...] Hablas a la nada como si fuese algo, y llamas a la nada para que se convierta en algo; y la nada te oye, porque deviene algo lo que era nada.”¹¹⁴ En este proceso es provechoso decir que Dios y el

¹⁰⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, pp. 45-46.

¹¹⁰ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, p. 16.

¹¹¹ En la obra de *La igualdad*, ‘logos’ y ‘verbo’ tienen el mismo significado.

¹¹² De Cusa, Nicolás (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 274.

¹¹³ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2009), *Acerca de la docta ignorancia: Libro II: Lo máximo contracto o universo*, Buenos Aires, Editorial Biblos, p. 31.

¹¹⁴ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, p. 94.

verbo de la verdad son de manera simultánea y anteceden, como principio simple, toda generación y diversidad.

[...] en el principio con anterioridad a que Dios Padre hiciera algo, convenía que aquél, sin el que nada ha sido hecho, existiera. Ahora bien, no ha sido hecho nada por el sapientísimo Dios Padre y creador de todo sin el logos, es decir la razón o el verbo. Por tanto, en el principio, antes de que hiciera algo, existía el logos, Y éste no estaba sino junto a Dios. Y como no era otro distinto, tampoco estaba junto a Dios como otro distinto, sino que era el mismo Dios como Verbo.¹¹⁵

A partir del verbo es que Dios se manifiesta en su creación, y, más importante, exterioriza a su creación guiándola desde la nada para darle la forma y esencia, de tal modo que el ser surja por el mismo verbo y permanezca entre la nada y Dios: “Dios está por encima de la nada y del algo, puesto que a Él la nada le obedece para convertirse en algo.”¹¹⁶ De acuerdo con lo señalado, la criatura no pertenece a la nada, puesto que es algo que no es nada; pero tampoco es la imagen de la verdad, puesto que sólo es un descenso de la misma, lo cual indica que, a pesar de haber sido creada por el infinito intelecto del dador de todas las formas, o el verbo de la verdad, o el padre de las luces, ésta (la criatura) aún se encuentra alejada de Dios.

A partir de lo sensible Nicolás de Cusa nos regala una reflexión de cómo es el mirar de Dios. La explicación que nos da es muy sencilla. Una pintura hecha de manera que parece que mira a quien la mira es enviada a unos sacerdotes de Tegernsee¹¹⁷ para hacer una comprobación; lo fundamental en el ejercicio es que se posicionen en lugares distintos y ver cómo es que algo material tiene esa cualidad:

¹¹⁵ De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 251.

¹¹⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *Diálogo sobre el Dios escondido*, en *Ibidem*, p. 24; De Cusa, Nicolás, (2009), *Acerca de la docta ignorancia: Libro II...*, p. 29: “Dios es la oposición a la nada por la mediación del ente.”

¹¹⁷ *De Beryllo* y *De visione Dei* son obras hechas por petición que Nicolás de Cusa envió a los monjes del monasterio.

permaneciendo inmóvil su ver se dirige hacia todas partes. Si bien se ha hablado de ello, corresponde a la contracción de lo finito en lo infinito. De tal modo que si el cuadro, como un producto sensible, se proyecta de ese modo en una habitación ¿cómo será la forma de ver de Dios, quien se encuentra en todas partes? Al ser Dios incomprensiblemente eterno e infinito, puede ver la totalidad de las cosas con su visión, la cual no sólo es absoluta y abstracta, sino que no requiere de un órgano que le permita ver:

Si, en efecto, examino la vista abstracta, a la que mentalmente desvinculo de todos los ojos y órganos, y considero que esta vista abstracta, en su propio ser contrato, en cuanto que los ven lo hacen por la misma vista, está contraída a un tiempo, a unos lugares determinados del mundo, a unos objetos singulares y a otras condiciones semejantes; y considero que la vista abstracta está igualmente separada y desvinculada de todas esas condiciones, comprendo perfectamente que no pertenece a la esencia de la vista mirar uno u otro objeto, aunque lo que caracterice a la vista en su ser contraído es que mientras mira un objeto no puede mirar otro o mirar absolutamente todas las cosas. Pero Dios, que es la verdadera vista no contraída, no puede ser inferior a lo que el intelecto puede concebir de una visión abstracta, sino que es incomparablemente una vista más perfecta. Por eso, la apariencia de la vista del ícono no puede aproximarse a la suprema excelencia de la visión absoluta tanto como el concepto. No se debe, por tanto, dudar que lo que aparece en aquella imagen se encuentra de modo eminente en la visión absoluta.¹¹⁸

Aunque, en algún momento, ya se ha mostrado la figura cristalina que el intelecto requiere para hacer una aproximación hacia Dios, cabe mencionar que no sólo el intelecto es indispensable, sino que se precisa de la función de los sentidos, esto se debe a que –como menciona el Cusano– “nosotros ascendemos a través de lo sensible hasta lo inteligible.”¹¹⁹ Es evidente que el primer contacto con el mundo

¹¹⁸ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, pp. 69-70.

¹¹⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 303.

se hace presente a través de los sentidos, y es por ellos que el conocimiento se va dando en justa medida que participan de los olores, las texturas, las luminosidades, los sabores y las sonoridades: “Ese admirable entendimiento pretende manifestarse en este su verbo, cuán grande es su sabiduría y razón y cuáles son ‘las riquezas de su gloria’ cuando tan fácilmente pone tanta belleza, tan adornadamente proporcionada, en el conocimiento de los sentidos, por medio de una pequeña cosa sensible [...] que regocija toda la naturaleza del hombre.”¹²⁰

La importancia de los sentidos radica en que cumplen con una función, dicha función es estimular al pensamiento de tal modo que la comprensión que se origina, por la intimidad entre los sentidos y lo que se aproxima a ellos, permita un grado mayor de perfeccionamiento al intelecto para poder concebir que todo cuanto es percibido por medio de lo sensible, no es más que semejanza de las formas universales, aceptando que el mundo material es necesario para el ya comentado perfeccionamiento:

es imposible que el hombre ascienda a la inteligencia de las cosas espirituales sin la guía de las formas sensibles, de modo tal que considera que, por ejemplo, la belleza visible es imagen de la belleza invisible. Por eso afirma que las cosas sensibles son semejanzas, es decir, imágenes de las cosas inteligibles. Y afirma que Dios, en cuanto principio, precede a todo lo inteligible, y señala que conocerle es saber que no es nada de todas las cosas que puedan ser conocidas o concebidas.¹²¹

En cuanto al ser humano, o ser intelectual, esta consigna indica que la forma en la que el intelecto mejora es de manera gradual y en conjunto de las sensaciones conferidas a ciertos órganos, es decir que el desarrollo del intelecto no está separado

¹²⁰ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 225.

¹²¹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 330.

del mundo sensible: “prepara tu forma de buscar la manera como el Dios desconocido proporciona aquello por medio de lo cual somos movidos hacia él.”¹²² Dicho esto, cabe hacer aclaración de que dependiendo en la variedad de la naturaleza de la criatura se dará el modo óptimo de su perfección, debido a que no toda criatura tiene como primicia la razón. En este sentido se entiende que tanto el animal irracional, la vegetación y los minerales son criaturas, pues como Dios no da nada distinto de sí, no podría ser que algo quede fuera de esta disposición, puesto que todo participa de él.

Del ser y del poder procede el obrar. El espíritu opera en los entes la perfección de su mismo ser, la perfección de la vida en los vivientes, la perfección del conocimiento en los seres inteligentes. Todas estas cosas son operadas por un único espíritu, que es Dios bendito, para que toda criatura mediante la perfección pueda ascender lo más cerca posible a la perfección, en la medida que [sic] le ha sido concedida a su naturaleza.¹²³

Se ha de concebir también la idea de que Dios está oculto —ya se ha mencionado previamente este postulado—, y que él ve a la creación sin ser visto, aunque Nicolás de Cusa propone métodos de cómo ver al Dios oculto. En primera instancia, como menciona en *La Docta Ignorancia*, debe agudizarse el entendimiento de tal modo que pueda llegarse a ver al propio uno¹²⁴ teniendo como base elevar todo entendimiento hacia la docta ignorancia. Después se hace manifiesto que Dios es también como un espejo a través de las criaturas.¹²⁵ ¿Cómo es posible tener en

¹²² De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 47.

¹²³ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en *Ibidem*, p. 82.

¹²⁴ Cfr. De Cusa, Nicolás, (1981), *La docta ignorancia...*, p. 47.

¹²⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 48.

consideración que Dios sea como un espejo? La respuesta a esta pregunta es simple. Como Dios es todo lo que en acto existe, Dios se devela en su creación.

Así que Dios habita en todo mirar, y el mirar de quien contemple a Dios es el reflejo de cómo es visto por Dios: “quien te mira con rostro amoroso, encontrará también que tu rostro le mira amorosamente. [...] Quien te mira con indignación, encontrará, de modo semejante, tu rostro indignado. Quien alegre te mira, encontrará alegre tu cara, precisamente como la cara del mismo que te está mirando. Lo mismo que el ojo de cuerpo, mirando a través de un vaso rojo, juzga que todo lo ve rojo...”¹²⁶. Entendido Dios de esta manera, puede llegarse a la conclusión de que, jamás contradictorio con su pensamiento, Nicolás de Cusa, manifiesta que Dios se puede ver en su creación: “Nadie puede verte sino en cuanto tú le concedes que seas visto. Y verte no es otra cosa que que [sic] tú veas al que te ve. [...] Tu mirada, Señor, es tu rostro.”¹²⁷ Y es el rostro de Dios el de aquel que lo mira, porque la imagen de la creación es imagen de la verdad absoluta inteligible.

Pues la noticia de Dios o el rostro no desciende sino en la naturaleza mental, cuyo objeto es la verdad y no va más allá sino por la mente, de modo que la mente sea imagen de Dios y el ejemplar de todas las imágenes de Dios que son después de él. De donde, cuanto todo después de la mente simple participa de la mente, en tanto participa también de la imagen de Dios, de modo que la mente sea de por sí imagen de Dios y todo lo que es después de la mente no sea sino por medio de la mente.”¹²⁸

La manera en la que Dios observa es absoluta porque puede ver de manera particular y universal a la vez, y puede hacer eso porque su mirar no está contraído

¹²⁶ *Ibidem*, p. 79.

¹²⁷ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, pp. 18, 26, 76.

¹²⁸ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 59.

en algún órgano sensible. La razón por la que Dios, más allá de que sea el máximo absoluto, puede verlo todo a la par es porque nadie puede eludir su ser ni su esencia: “Tú, Señor, ves a la vez todas y cada una de las cosas, te mueves con todos los que se mueven, y estás parado con todos los que están parados.”¹²⁹ Es extraño, desde la razón contracta, comprender que en Dios no hay opuestos, por eso es que puede ver a los que se mueven como movimiento, y a los que están quietos, de manera inmóvil. Por esta razón es que no se encuentra Dios en reposo, ni se encuentra en movimiento, porque en él son lo mismo, así como lo es su ver y el crear; o su ver y su hablar.

Al igual que la visión de Dios, su hablar, porque no difieren ya que son en la entidad, se manifiesta de manera similar. En tanto que el hombre puede hablar a uno y a todos a la vez, no les puede oír a todos al mismo tiempo, pero Dios habla a todos y a uno a la vez, y los escucha a uno y todos a la vez: “Por tanto, de un modo similar, hablas a cada uno y ves a quienes hablas.”¹³⁰ Bien explica María Simone, en cuanto a toda esta postura del mirar sensible y del divino, que hay una conexión: “De ese modo, [...] la metáfora del mirar, utilizada por Nicolás de Cusa en el *De Visione Dei*, apunta hacia la relación entre lo humano y lo divino.”¹³¹

Es notable cómo Nicolás de Cusa hace un esfuerzo enorme para demostrar su amor por la vida, la cual se la agradece con devoción en demasía a Dios, pues de Dios es de quien, como ya hemos visto anteriormente, recibe la criatura el ser. Pero también entra en conflicto al explicar cómo al ser un hombre con límites y con voluntad puede, sin querer, incluso, alejarse de Dios.

¹²⁹ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, p. 91.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 93.

¹³¹ Marinho Nogueira, María Simone, (2003), *La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa*, Brasil, Anales del seminario de Historia de la Filosofía, UEPB, p. 77. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0303110069A.pdf>, (consultado el 28 de julio del 2018)

Cuesta trabajo creer que, con flagrantes explicaciones y reflexiones sobre Dios, el Cusano advierta que puede no encaminarse hacia Dios, pero la confesión que hace para retomar cómo volver a Dios, nos quita la duda de que este pensador se aparte de Dios, pues argumenta que de ningún modo se deben apartar los ojos del espíritu de Dios, porque Dios en su infinita bondad se manifiesta como amor: “cuando yo encamino mi amor sólo hacia ti, porque tú, que eres amor, estás encaminado solamente hacia mí. [...] Amo supremamente mi vida porque tú eres la dulzura de mi vida.”¹³² Curiosamente, esta perspectiva del amor no es otra cosa que el vínculo por el cual el hombre está conectado a Dios.

2.3.- La conexión entre lo divino y el hombre (Jesucristo como hombre y Dios)

Como se sabe, Jesucristo está conformado por las dos naturalezas: la humana y la divina. “El [sic] es la imagen de Dios invisible, el primogénito de toda criatura [...], en el cielo y en la tierra, en las cosas visibles y en las cosas invisibles,”¹³³ pero a pesar de ser hombre, no comparte del todo con éste su género debido a que el hombre es, antes de ser espiritual, animal; pero el hombre sirve como la pauta para explicar la naturaleza de Jesús porque el hombre no sólo es animal, sino que también es entendimiento; por otro lado, Cristo es, al igual que como se explica al máximo absoluto, la máxima humanidad y medio por el cual el hombre puede llegar a acceder a Dios mediante la unión con Jesús, puesto que la naturaleza espiritual de Jesús está completamente unida a Dios.

¹³² De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, p. 74.

¹³³ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 185.

Jesús es el medio por el cual Dios atrae al hombre hacia él, quien también es la felicidad, y sólo por Jesús es que se puede alcanzar: “Tú eres el que une a todo el que es feliz; y todo el que es feliz subsiste en ti, como está lo unido en el que une.”¹³⁴ Jesús es quien puede llevar al hombre a alcanzar la dicha de Dios, debido a que para el hombre Dios es invisible y le permanece oculto, para Jesús es completamente visible porque puede ver con la vista de la mente y, al igual que el hombre, por compartir un estado carnal con éste, con la vista de sus órganos.

Jesús únicamente es para que el hombre pueda llegar a acercarse a Dios, pero no hay que confundir, ya que se puede tener una malinterpretación al creer que Jesús une al hombre con Dios, y no es así: “Tampoco, dulcísimo, Jesús, puede decirse que tú eres el medio de unión entre la naturaleza divina y la humana, puesto que entre ellas no puede ponerse una cierta naturaleza media que participe de ambas; en efecto, la naturaleza divina no es participable, ya que es completa y absolutamente simplicísima.”¹³⁵ Esto sólo implica que Cristo es la muestra fehaciente de que Dios puede ser alcanzable, siempre que se le busque con máximo deseo, aunque no basta con sólo desear, sino que también quien desea tenga la capacidad de poder recibirlo¹³⁶.

Entonces, se muestra que el ser humano está por encima de las demás criaturas, menos de las divinas, en cuanto el aproximamiento hacia Dios. Así pues, se ve reflejado que el primigenio, más allá de ser Dios hijo, es también hombre; así, pues, se hace notable que la naturaleza del hombre, por ser también naturaleza de

¹³⁴ De Cusa, Nicolás (2009, *La visión de Dios...*, p. 133.

¹³⁵ De Cusa, Nicolás (2009, *La visión de Dios...*, p. 140.

¹³⁶ Marinho Nogueira, María Simone, (2003), *op. cit.*, p. 75; De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 350: “Dios se manifiesta precisamente a quien le busca con constancia y presteza.”

Cristo, en cuanto a su potencia del intelecto, puede ser dirigido hacia el dador de todas las formas.

Entonces, al ver a Cristo como un ser que es Dios y también humano, cabe en la misma necesidad la existencia de una conexión entre ambos. A saber, el Espíritu Santo es quien –por decir de algún modo– funge como el nexo que vincula a Dios y a la creación, pero no hay que malinterpretar el significado de la unión con Dios, porque en un malentendido puede terminar tergiversando la idea de la conexión. A saber, la conexión, al ser lo mismo que la unidad y la igualdad, penetra en todas las cosas, de modo tal que es preciso que sea con anterioridad a toda división¹³⁷; así como la unidad es anterior a la multiplicidad la igualdad lo es a la alteridad.

En este recorrido, aunque quizá breve, sobre el pensamiento del Cusano, se ha dedicado el tiempo y la atención necesarios a los problemas en los que enfatiza el autor suma importancia, la contemplación de la eterna vida trinitaria de Dios es imprescindible, pues, a saber, la explicación y ejemplificación de la trinidad se ve – a veces implícitamente – en casi toda su obra.

Existe una falla en el pensamiento de aquellos que entienden, ante la enunciación de la trinidad, tres divinidades, puesto que, al incurrir a una malinterpretación de significado, se le quiere conferir una multiplicidad al entender que una cosa es Dios, otra muy distinta Dios Hijo y una diferente a las anteriores el Espíritu Santo. El conflicto de este planteamiento recae en que se divide a la trinidad como tres cosas completamente distintas debido a las correspondencias que, erróneamente, se tienen de Dios. Es por ello que, para evitar dicho conflicto, la

¹³⁷ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2014), *La Caza de la Sabiduría...*, p. 145.

propuesta del Cardenal sugiere ver no al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, sino a la unidad, la igualdad y la conexión o, como también es llamado, nexa o amor.

Quienes nombran la Trinidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo se acercan de modo menos preciso, si bien utilizan esos nombres en conformidad con las Escrituras. En cambio aquellos que llaman a la Trinidad con los nombres de unidad, igualdad y nexa, se acercan más propiamente, si fuesen capaces de descubrir esos términos en las Sagradas Escrituras. Son en efecto esos nombres en los que el No-otro resplandece de modo nítido.¹³⁸

Si con demasiada premura se insiste en querer llamar a la trinidad como Padre, Hijo y Espíritu Santo –cosa con la que el Cardenal no está en desacuerdo, pero, como se ha hecho mención anteriormente, no le parece lo más pertinente—, se ha de tener la siguiente consideración: “la unidad se dice Padre; la igualdad, Hijo; la conexión, asimismo, amor o Espíritu Santo.”¹³⁹ Esta observación es sólo un recordatorio que previene pensar que el Padre es primero, seguido del Hijo y, consecuentemente, del Espíritu Santo, pues, sépase con toda seguridad que en la trinidad no existe jerarquía alguna donde la unidad, la igualdad o el nexa se encuentre por encima de las otras o inversamente.

Así pues, en concordancia con su analogía del no-otro, recurriendo al silogismo¹⁴⁰ como una justificación para hablar, y poner en evidencia, de que Dios no puede ser visto más que de forma unitrina, alude, compareciendo de la lógica, hacia el argumento en que sostiene que “el No-otro se define a sí mismo y define

¹³⁸ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 310; De Cusa, Nicolás, (1996), *La paz de la fe*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico. p. 63: “Algunos llaman a la unidad Padre, a la igualdad Hijo y a la conexión Espíritu Santo, porque esos términos, aunque no son apropiados, sin embargo significan de modo conveniente la trinidad.”

¹³⁹ De Cusa, Nicolás, *Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I...*, p. 63.

¹⁴⁰ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 236.

todas las cosas, es el más preciso y el más verdadero.”¹⁴¹ El silogismo basa su conclusión a partir de dos premisas que quieren demostrar algo, es decir, en la conclusión de dichas premisas no debe haber algo diferente que no haya sido enunciado en éstas. Si, por ejemplo, se quiere demostrar que *todo hombre es mortal*, ha de procederse a dar proposiciones que lleven a demostrarlo; entonces la primera premisa debería denotar que *todo ser vivo es mortal*, la segunda premisa debe indicar que *todo hombre es ser vivo*, de esta manera se puede llegar a la conclusión ya mencionada. En este sentido, el silogismo es dado en la primera figura en modo universal, de modo tal que, como se indica en las reglas de la lógica, la primera premisa se vea reflejada completamente en la segunda premisa y en la conclusión, indicando así que no hay diferencia alguna entre ellas.

Así como se ha demostrado en un simple ejercicio lógico cómo el primer enunciado encausa una segunda proposición y, del mismo modo, una conclusión que no difieren de la primera premisa, así también ocurre en lo no-otro y, por ende, con Dios: “en su definición explicitada nosotros vemos que el No-otro es no otro que No-otro. Si, como ves, la misma cosa repetida tres veces es la definición del primero, entonces él mismo ciertamente es unitrino y no por otra razón distinta de que porque se define a sí mismo. En efecto, no sería primero si no se definiese a sí mismo; cuando se define a sí mismo se muestra como trino.”¹⁴² Claramente se ve como el no-otro es su propio principio, su cópula y su consumación. Lo mismo ocurre con la unidad: es su principio su medio y su fin.

La cuestión de lo trino es uno de los temas que más reparos tiene en los planteamientos del Cusano. Aunque anteriormente ya se ha visto algo al respecto sobre el triángulo como primera superficie y la línea infinita, cabe resaltar que la

¹⁴¹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 301.

¹⁴² De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 309.

explicación que soluciona el planteamiento de la divina trinidad no dista mucho de la explicación del triángulo y la línea. Si bien ya se ha resuelto con anterioridad este aspecto sobre la línea y el triángulo, lo mismo ha de suceder con lo unitrino, pues, para Nicolás de Cusa no puede existir la unidad si no es de forma trina¹⁴³.

De modo contrario, cuando lo unitrino se ve por separado en diferentes componentes, como si fuera tres elementos distintos, los cuales, a saber, son infinitos, abren una brecha para asegurar que hay tres infinitos causales y, teniendo en cuenta los indicios que se tienen sobre la unidad y la verdad, debe recordarse que “la verdad, en efecto, no aferra ni el más ni el menos. Si la verdad pudiera ser mayor o menor, no sería verdad.”¹⁴⁴ De este modo queda marcada la evidencia que la trinidad, bajo ningún precepto, puede ser vista como tres cosas distintas¹⁴⁵, puesto que ver a la trinidad como tres cosas diferentes sería decir que hay tres infinitos, o sea que se terminaría dándole proporciones a lo que no las tiene.

El dilema de esta propuesta se encuentra en que, si no se hace un esfuerzo que rebase a la razón, quien piense en la trinidad no verá algo distinto de tres, o sea pluralidad, en lugar de uno: “pues a todos les parece evidente que la trinidad no puede concebirse sin tres, pero si la trinidad está en la divinidad, habrá entonces pluralidad en la deidad.”¹⁴⁶ Cuando se dice que Dios es trino, o uno y trino, o unitrino, no se refiere a la cantidad de cualidades estipuladas por el hombre, sino a la esencia misma de lo que es trinidad, puesto que dada la unidad, de manera concurrente, es transmitida la igualdad y la conexión; esto no quiere decir que la

¹⁴³ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I...*, p. 93.

¹⁴⁴ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 200.

¹⁴⁵ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 72: “Cuando empiezas a numerar la trinidad te apartas de la verdad.”

¹⁴⁶ De Cusa, Nicolás, (1996), *La paz de la fe...*, p. 60.

unidad sea anterior a la igualdad y a la conexión, sino que son simultáneas debido a que son esencialmente uno.¹⁴⁷

Naturalmente, por medio del no-otro se ha podido demostrar que la trinidad no es otra cosa que la unidad, aunque el movimiento de la razón tienda a tropezar con las diferencias que se muestran en la alteridad guiándose por las cualidades o definiciones, el no-otro, al definir de manera más precisa cualquier cosa, no puede menos que dar pauta a una explicación más certera sobre lo trino y uno: “Por lo tanto, ves que la trinidad surge de la perfección a la cual, sin embargo, porque la ves antes de lo otro, ni puedes numerarla ni puedes afirmar que sea número, puesto que esta trinidad no es otro que la unidad, y la unidad no es otro que la trinidad, porque tanto la trinidad como la unidad no son otro que el simple principio significado por no-otro.”¹⁴⁸ Del mismo modo que la trinidad es demostrada y definida por el no-otro como no otra que la unidad, también se aclara que la multiplicidad, o sea la alteridad, únicamente se da después de la unidad.

Asimismo, gracias a la analogía del berilo se logra comprender con mayor precisión esta reflexión, donde la unidad no puede ser sin la igualdad ni la conexión, pues, considerando que la función de la lente translúcida del intelecto es, si no quitar los límites, ampliar la fuerza de la razón. “Y si aplicas el berilo y, a través del máximo que es a la vez mínimo, miras a ese modo que es principio de todo modo, y en el que todos los modos están complicados y al que todos los modos no pueden explicar, entonces podrás realizar una especulación más verdadera sobre el modo divino.”¹⁴⁹ Por tanto, la verdad de la trinidad, para aclarar de mejor manera este punto, radica de la siguiente manera:

¹⁴⁷ De Cusa, Nicolás, (1981), *La docta ignorancia...*, p. 97: “Dios no es uno ni varios, y no se halla en Dios [...] otra cosa que infinidad.”

¹⁴⁸ De Cusa, Nicolás, (2008), *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define...*, p. 69.

¹⁴⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 206.

- La unidad es Dios como el principio de todo.
- La igualdad es la generación y/o reproducción de Dios.
- El nexa (conexión o amor) es la participación de Dios en sí mismo.

Ahora bien, retomando una afirmación que fue arrasada por el transcurso de las demás ideas, y que, tal vez, no cobró la importancia merecida en ese momento, es la de Dios como una esfera. Debidamente se hizo mención sobre ello, pero la explicación que se dio al respecto fue en torno a la línea infinita y el triángulo infinito. Considérese que en todo círculo hay un centro, un diámetro y una circunferencia. Este ejemplo sirve de sustento para afirmar que, en la esfera o en el círculo, se puede hallar perfectamente una constitución trinitaria donde el centro, como se ha mostrado en los ejemplos del apartado 2.1.3, es la unidad simple. Por tanto, el centro del círculo, así como el diámetro y la circunferencia no están apartadas de la esencia del círculo, de manera que tampoco predomina en mayor grado el centro, o el diámetro, o la circunferencia, puesto que, en la inmanencia del círculo se dan al mismo tiempo: “Es principio de todas las cosas, porque es centro; fin de todas, porque es circunferencia; medio de todas, porque es diámetro.”¹⁵⁰ Entonces, en esta reflexión sobre la esfera y la trinidad, conviene que el centro, el diámetro y la circunferencia sean infinitos.

La importancia de la analogía del círculo permea no sólo en asimilar la trinidad como centro, circunferencia y diámetro, sino en darle fundamento a cada uno de éstos, de modo tal que se demuestren como no otra cosa que la unidad, la igualdad y el nexa. Así, pues, ha de notarse que no hay diferencia alguna entre el centro, el diámetro y la circunferencia. Ante esta perspectiva, cabe señalar que en el

¹⁵⁰ De Cusa, Nicolás, (1981), *La docta ignorancia...*, p. 79.

diámetro nada hay distinto del centro, en la circunferencia ocurre lo mismo, es decir, el centro se encuentra en todos lados, este señalamiento acentúa aquel planteamiento que dice que Dios es todas las cosas: “El centro no coincide con ningún punto determinado, cualquier punto puede considerarse como centro.”¹⁵¹ Por lo tanto, y en pos de la coincidencia de los opuestos, el principio no es distinto del fin.

En esta explicación del círculo –aunque no sólo se ve reflejado en éste, sino como tal en la trinidad—, para una mejor comprensión, Nicolás de Cusa agrega que es, aludiendo a las cuatro causas: “Causa eficiente, porque es centro, formal porque es diámetro, final porque es circunferencia.”¹⁵² A pesar de que sólo nombra tres causas, no hay que olvidar que nada hay en Dios que no sea Dios, es decir, toda creación está hecha de su propia materia: “Así, Dios es tricausal, causa eficiente, formal y final de toda criatura y de su materia misma”¹⁵³. La trinidad, sea como se le vea conformada: Padre, Hijo y Espíritu Santo; Unidad, igualdad y conexión; línea, triángulo y esfera; principio, medio y fin; centro, diámetro y circunferencia, consta particularmente de esta perpetuidad trina.

¹⁵¹ Villoro, Luis, (1992), *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 17.

¹⁵² De Cusa, Nicolás, (2007), *Acerca de la Docta Ignorancia: Libro I...*, p. 103.

¹⁵³ De Cusa, Nicolás, (2015), *Dialogus de ludo Globi. El juego de la Bola*, Pamplona, EUNSA. pp. 83, 85.

Capítulo III

El hombre en Nicolás de Cusa

En el cielo aprender es ver. En la tierra es acordarse. Dichoso quien atravesó los misterios. Él conoce la fuente y el fin de la vida.

PÍNDARO.

3.1 La comunicación de Dios a través de la mente

Si bien ya ha ido quedando claro cómo Dios es premisa y argumento importante en los planteamientos de Nicolás de Cusa, es necesario saber cómo es que el hombre puede llegar a concebir esta idea tan incommensurable e inabarcable, puesto que, siendo algo eterno, infinito y absoluto, queda fuera de los límites del hombre poder hacer alusión a esta verdad. ¿Cómo es entonces que el hombre puede tener conocimiento de Dios?: “Para Nicolás de Cusa la comprensión de la naturaleza de lo divino demanda un conocimiento que trasciende el nivel del mundo sensible y racional en que nos desenvolvemos los seres humanos, pero tal trascendencia no hace imposible o innecesario el conocimiento que sobre dicha naturaleza tengamos. Simplemente especifica los límites de nuestra capacidad de conocer”¹. En todo momento debemos tener en cuenta que Dios es trascendente y se encuentra por

¹ Rodríguez Aguilar, María del Carmen, *op. cit.*, p. 3.

encima de todo, ya que Dios es principio sin fin y fin sin principio² en tanto que es creador creado por sí mismo, sin alteridad ni pluralidad.

Al ser Dios el principio de todo, todo lo creado es a partir de la mente como un espejo que muestra una parte de la verdad, pero no a la verdad misma, por eso es que la mente comunica la imagen al hombre, con la finalidad de que éste pueda tener noción alguna sobre la verdad generando una conexión que hace hincapié en el hombre sobre Dios a partir del movimiento de la mente. Por lo tanto: “Dios o el rostro no desciende sino en la naturaleza mental, cuyo objeto es la verdad y no va más allá sino por la mente, de modo que la mente sea imagen de Dios y el ejemplar de todas las imágenes de Dios que son después de Él.”³ De esta manera se hace más claro qué es lo que propone Nicolás de Cusa en relación a Dios y su conexión con la creación en un planteamiento de carácter metafísico que parece cubrir de manera eficiente su postura y pensamiento.

La mente se encuentra en un plano mucho más elevado que la razón, esto es porque la razón se guía a partir de aquello que ya ha estado en los sentidos, y este modo de conocimiento se genera únicamente por medio de las diferencias de las cosas.⁴ “Pero, puesto que en aquellas cosas acerca de las cuales se ocupa la razón no se encuentra la forma en su verdad, por ello es que la razón sucumbe en la conjetura y la opinión. [...] Quienquiera que, por lo tanto, piensa que nada puede caer en el intelecto que no caiga en la razón, éste también piensa que nada puede estar en el intelecto que previamente no estuvo en el sentido.”⁵

² De Cusa, Nicolás, (2009), *La Visión de Dios...*, p.107.

³ De Cusa, Nicolás (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 59.

⁴ Cfr. De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 25; Además, en el primer capítulo de esta obra, más allá de lo que el título sugiere (“De qué manera saber es ignorar”), Nicolás de Cusa advierte que: “todos los que investigan por medio de la comparación con algo presupuesto como cierto, juzgan, proporcionalmente, lo incierto.”

⁵ De Cusa, Nicolás (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 51.

En este enfoque, la formulación que nos sugiere Nicolás de Cusa es que gracias a la mente puede haber, por parte del hombre, un acercamiento a la naturaleza de lo divino, ya que la mente muestra el reflejo de la imagen ejemplar. “Crear y al mismo tiempo ser creado no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas [...] y sin embargo permaneces desligado de todas ellas. Llamar al ser a las cosas que no son, es comunicar el ser a la nada. Así, llamar es crear; comunicar es ser creado.”⁶ Y Dios no puede ser comunicado sino a través de la mente, la cual es su imagen, pues la mente se encarga, por medio de la intelección, en comunicar la creación.

Existe un problema en cuanto se habla acerca de la comunicación de Dios hacia el hombre, puesto que, a causa de la universalidad e indivisibilidad de Dios, como intelecto, no puede comunicarse. Este problema consiste en que el intelecto no puede comunicarse, sino que únicamente se comparte a sí mismo y nada hay de más que en él pueda llegar a participar ⁷. Pero hay dos respuestas que permiten el entendimiento de este planteamiento algo confuso: en *La visión de Dios*, Nicolás de Cusa, hablándole a Dios, puntualiza que “Tu crear es, en efecto, tu ser. Crear y al mismo tiempo ser creado no es otra cosa que comunicar tu ser a todas las cosas y sin embargo permaneces desligado de todas ellas.”⁸

En esta primera respuesta podemos constatar que sólo la totalidad es partícipe de ella misma y que, aunque no le es posible comunicarse de una manera superflua, por lo ya mencionado, sí es comunicada en el hombre en cada cosa creada por medio de la mente. La segunda respuesta en torno a la comunicación, y dado que estamos abordando el tema de la mente, es que se da “según el orden jerárquico

⁶ De Cusa, Nicolás, (2009), *La Visión de Dios...*, p. 101.

⁷ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 83.

⁸ De Cusa, Nicolás, (2009), *La visión de Dios...*, p.101.

de sucesión: alma – naturaleza – cuerpo. [...] Por eso, en el conocimiento que el alma posee por los sentidos se muestra una semejanza con el intelecto. [...] Por medio del alma, el intelecto se da en participación de la naturaleza; por medio de la naturaleza lo hace con el cuerpo material.”⁹

Entonces la comunicación es definida a través de los grados mayores que superan al hombre, y éste puede desarrollar el intelecto a partir de lo que su propia naturaleza le permite percibir; así, pues, su grado de intelecto será proporcional a las limitaciones del cuerpo material en conjunto con la percepción y funcionalidad o cualidad del alma porque, como se verá más adelante, ésta tiene variedades, dependiendo la naturaleza de la creatura en la que habite.

3.2.- El hombre y la mente

En el texto de Nicolás de Cusa, *Un ignorante discurre acerca de la mente*, el pensamiento del Cusano se ve reflejado en el personaje del ignorante, quien es abordado por un filósofo y un orador; éstos, con el fin de saber acerca de la naturaleza de la mente. Al decir que en el ignorante se refleja a sí mismo Nicolás de Cusa es porque sus planteamientos parten del mismo punto: Dios como ser absoluto. Pero en su explicación va más allá al enfocarse en otros aspectos como lo corpóreo y la representación de la naturaleza de lo divino a través de lo que el hombre crea y lo que a éste rodea. “El hombre está centrado en sí mismo y no puede apetecer otro ser distinto del suyo precisamente porque está centrado en Dios.”¹⁰

⁹ Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 83.

¹⁰ De Cusa, Nicolás, (2009), *La Visión de Dios...*, p. 53.

¿Qué definición tiene Nicolás de Cusa de la idea de *mente*? La respuesta, como ya es de esperarse del genio del Cusano, hace alusión a otra palabra (medida) con la cual puede desarrollar el tema de una mejor manera y extender la comprensión en su pensamiento; entonces nos afirma “que la mente es desde la cual se da la medida y el término de todo”¹¹ y no se aleja del planteamiento que hace en el libro primero de *La Docta Ignorancia*, donde explica que el conocimiento es una proporción, ya que, dada la capacidad limitada y finita del hombre, le impide conocer lo infinito y absoluto; Malena Tonelli nos explica, en tanto a Nicolás de Cusa, que: “nuestro conocer es conjetural –lejos de tratarse de un tipo probabilístico de conocimiento– es el modo humano de conocer la verdad en la alteridad, puesto que en sí misma es inalcanzable.”¹²

Al hacer mención de que la mente es imagen de Dios, se debe hacer distinción entre la mente de Dios y la mente humana; Nicolás de Cusa, siempre atento a estas cuestiones, logra hacer un lúcido discernimiento entre los conceptos de mente y alma, donde primero nos encontramos con dos tipos de mente, la universal o de Dios y la mente humana; la primera es su propia razón de ser, ya que subsiste en sí misma y es universal; la segunda sólo es imagen de la primera y no subsiste por sí misma, sino que requiere de un cuerpo al cual puede llegar a animar y, es por esto último que puede ser considerada como alma: “Pues una es la mente, que subsiste en sí misma; la otra subsiste en un cuerpo. La mente subsistente en sí misma o es finita o es imagen de lo infinito. De aquellas, sin embargo, que son imagen de lo infinito, puesto que no son máximas o absolutas, es decir infinitas en sí subsistentes, admito

¹¹ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 43.

¹² Tonelli, Malena, (2010), “Lo máximo contracto y la mente humana: un análisis en torno de la relación entre ontología y gnoseología en el pensamiento de Nicolás de Cusa”, en Macheta, Jorge M. y Claudia D’Amico (eds), *op. cit.*, p. 234.

que algunas pueden animar al cuerpo humano y entonces, por oficio, concedo que son almas.”¹³

La mente, al igual que el cuerpo con lo sensible, necesita ser estimulada para poder generar nociones, y requiere del alma para ello debido a que el alma y la mente son concreadas, o sea que funcionan en conjunto; la mente permite hacer un análisis de la razón: “De tal manera la mente es la forma discretiva de las razones, como la razón es la forma discretiva de los sentidos y de las imaginaciones”¹⁴. Asimismo, la mente del hombre tiene su juicio a partir de la totalidad, siendo que ésta se encuentra más elevada que la del animal, la cual sólo se basa en la sensibilidad, mientras que la del hombre puede concebir a partir de la intelección siempre y cuando sea guiada por la perfección:¹⁵

De donde la mente es la viva descripción de la eterna e infinita sabiduría. Pero en nuestras mentes, desde el principio, aquella vida es semejante al que duerme, hasta que por la admiración que se origina por las cosas sensibles, sea excitada a fin de que se mueva. Entonces por el movimiento de su vida intelectual encuentra descrito en sí lo que busca. Has de entender que esta descripción es el reflejo del ejemplar de todo, al modo como la verdad resplandece en su imagen.¹⁶

En términos que permiten una mejor comprensión, Nicolás de Cusa asegura que “el alma es una semejanza de la eternidad”¹⁷, esto refiere a que en su naturaleza está darse en la medida de las disposiciones de los cuerpos en los que habita, esto

¹³ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 43; También en De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, nos hace mención que: “A esta excelsa naturaleza la llamaban unos mente, otros inteligencia, otros alma del mundo, otros *fatum* en la sustancia, otros (como los platónicos) necesidad de constitución”. p. 138.

¹⁴ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 69.

¹⁵ *Ibidem*, p. 95.

¹⁶ *Ibidem*, p. 69.

¹⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 239.

no quiere decir que participa más en algunos que en otros, sino que su participación se limita a las susceptibilidades en las variaciones de las creaturas. Por lo que su intervención será distinta dependiendo el descenso de la creatura receptora: tal como se ha mencionado en el capítulo anterior acerca de la forma de mirar a Dios, o sobre la luz y los colores, aquí ocurre lo mismo; entonces, resulta que “el alma [...] ve como un espejo viviente todas las cosas que participan de su vida, y que por medio de ella viven y subsisten vitalmente.”¹⁸ De esta manera se advierte que el alma no se priva en proveer de modo tal que, si bien es cierto que es eterna, participa en lo sensible en consecuencia de cómo es recibida por las limitaciones de los cuerpos, o sea que de ella se obtienen la cualidades en concordancia con los organismos; la vista, la audición, el tacto y los demás sentidos no figuran como tal en el alma, sin embargo ella es el impulso que los causa.

Para ser más preciso, el descenso del alma se da de diferente manera en el género animal dependiendo la especie. Si en un momento decimos que todo animal tiene la capacidad de ver, se estará diciendo una cualidad general, pero dicha capacidad se diferenciará dependiendo de la especie en la que se relacione¹⁹, en otras palabras, el ojo de las distintas especies recibirá en un grado mayor o menor el descenso de la luz, por lo que cada especie percibirá de distinta manera las cosas. Por ejemplo, la vista de una lechuza tiene mayor susceptibilidad a la luz, de tal modo que puede ver en la oscuridad nítidamente, lo cual le permite desenvolverse eficientemente; el hombre, a diferencia de la lechuza, no manifiesta esta cualidad, pues, la cualidad en el ojo del hombre es percibir el contraste de los colores en la presencia de la luz, aunque para ver en la oscuridad sólo le bastará acoplarse con el

¹⁸ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 350.

¹⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 207: “por eso el alma no recibe el rayo según un ser inteligible, ni tampoco el alma vegetativa recibe del alma sensitiva un rayo con capacidad cognoscitiva.”

tiempo, sin embargo, incluso así no podrá distinguir a la perfección las formas ni los colores.

Nuestra alma es una fuerza discernidora universal cuya función es distinguir; es una y simple, toda en todo y en cada órgano, de tal modo que la fuerza distintiva presente en el ojo es dada por el alma, que se da ella misma a la vista. Pero el ojo no recibe el alma más que un descenso, puesto que no la recibe como fuerza discernidora universal. Por esto el ojo no discierne en lo que respecta a los objetos audibles y gustables, sino que recibe de manera contraída [sic] la fuerza universal para distinguir los objetos visibles. El ojo no es el alma que ve o discierne, aunque toda su capacidad de discernir es proporcionada por el alma. Lo mismo con el oído y con los demás sentidos.²⁰

Habiendo dado una muestra pequeña de las distintas capacidades en cuanto a las diferencias de las especies, sólo queda enfocar con mayor precisión lo que concierne en cuanto al alma y el hombre, o el alma en el hombre. En otra época distinta, Immanuel Kant dice algo semejante a lo que propone Nicolás de Cusa, en lo que al hombre respecta, y es que el hombre se encuentra en un grado superior a las demás especies, puesto que en él se descubre que la razón le permite un mejor desarrollo: “La naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre de instinto, se procure por la propia razón.”²¹ En esta cuestión queda expuesto un punto clave: el fin. El hombre está dotado de razón, y por ende, de voluntad y libertad, indicando que la naturaleza prefiere al hombre, para que éste halle su fin con sus cualidades y no simplemente con el instinto animal.

²⁰ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en *Ibidem*, p. 75.

²¹ Kant, Immanuel, (2012), *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 44.

Es importante saber que todos los seres o creaturas tienden desarrollar sus cualidades de la manera más apropiada. En el caso del hombre la cualidad que se ha de tener que desarrollar es la razón. Entonces, nos hallamos con que las cualidades no se desarrollan únicamente en un individuo de la especie, sino que en todos los individuos de la especie, en este caso el hombre, tiene que desarrollar y aprender a perfeccionar cada una de sus cualidades. En el hombre, esto indica que requiere de todo un esfuerzo mayor que el de otras especies; ahí es donde se ve reflejado que la naturaleza prefiere al hombre ante otras creaturas, puesto que si el hombre requiere de mayor esfuerzo es porque mejores son sus cualidades y mejor se podrá desarrollar en el mundo y la naturaleza.

Entendiendo que el alma anima al cuerpo, ¿cuál es la función del cuerpo para la mente? A modo de respuesta, y en torno a la forma discretiva de la mente, la función del cuerpo es el desarrollo óptimo para que pueda adecuar a la mente, la cual, aparte de ser imagen de Dios, también es intelecto. Del mismo modo, si la mente no tiene la proporción adecuada, junto con el alma, no podría darse la animación del cuerpo.²²

Queda claro que la función del alma procede conforme la naturaleza del cuerpo en que se halla, pero, a pesar de ser del mismo modo en la variedad de especies (animales, humanos y vegetales), no es igual en cada una de las creaturas que las conforman, puesto que cada creatura tendrá nociones distintas dependiendo de cómo las perciba:

Pues teniendo la mente un oficio por el cual se llama alma, entonces exige una conveniente aptitud del cuerpo proporcionado adecuadamente para sí misma. Esa aptitud así como se encuentra en un determinado cuerpo de ninguna

²² De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...* p. 127.

manera es hallable en otro. [...] Así, pues, como la vista de tu ojo no podría ser la vista de cualquier otro, aun cuando se la separase de tu ojo y se la adosara al ojo de otro, porque la proporción suya que encuentra en tu ojo no podría encontrarla en el ojo de otro, de la misma manera ni el discernimiento que hay en tu vista podría ser el discernimiento de otro.²³

Es necesario que, para poder experimentar a la mente, ésta sea estimulada de modo tal que consiga producir nociones que obtengan afirmarla; las nociones de la mente son percibidas por el juicio con el cual es concreada y le permiten progresar, pues sin algún juicio, la mente no podría dar cuenta de su propia capacidad de entender. En el hombre, esta capacidad se da de una manera más completa que en los animales, debido a que el animal tiene más desarrollada la fuerza sensible; en cambio, en el hombre se desarrolla la fuerza de la razón.

Ahora bien, la naturaleza humana es aquella que está elevada sobre todas las obras de Dios y un poco más disminuida que la de los ángeles, complicando la naturaleza intelectual y la sensible y constriñendo todo lo universal dentro de sí, pues era llamada racionalmente por los antiguos μικροκόσμος²⁴, o pequeño mundo. De aquí que aquella que, si fuera elevada a la unión de todas las perfecciones del universo y de cada una de las cosas. De este modo en la humanidad se contemplarían todas las cosas en un supremo grado.²⁵

En lo mencionado anteriormente hay dos cuestiones que sobresalen respecto a la perspectiva que se tiene del hombre: por un lado se le estima como creatura no divina capaz de aproximarse a las iluminaciones de Dios; por otro lado se le

²³ *Idem.*

²⁴ Microcosmos.

²⁵ De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia...*, p. 180.

considera como un pequeño mundo. En estas dos características se muestra de forma llana el lugar del hombre.

3.2.1 El lugar del hombre

Tal como se ha considerado en otro momento, el hombre se encuentra inmerso entre Dios y la nada, donde los seres celestes tienen una aproximación más inmediata a los grados de iluminación, esto dependiendo de la cercanía que tengan con Dios. Este razonamiento se basa específicamente en la obra *La jerarquía celeste* de Dionisio Areopagita, donde se da a conocer el orden jerárquico de los seres que participan inmediatamente de Dios, quienes lo ven y lo comunican.

En la primera cuestión, lo que se tiene que considerar –aunque de forma breve para no desviar el tema–, es el aspecto de los nueve coros celestiales, los cuales se encuentran en triadas: la primera clase, donde se encuentran los seres más unidos a Dios, le continúa la segunda clase o media y, finalmente, le sigue la tercera o inferior. En la primera jerarquía se encuentran, por orden, los serafines, querubines y tronos; en la media se encuentran las dominaciones, virtudes y potestades; en la última jerarquía están los principados, arcángeles y ángeles. No obstante, Dionisio Areopagita hace una observación para esclarecer el uso que se les da a cada uno de los santos en la jerarquía, puesto que asegura que los teólogos utilizan el término ángel para hablar de cualquiera de los nueve coros, a pesar de que sólo los que se encuentran en el último coro son los ángeles: “Los teólogos llaman también ángeles a los órdenes superiores y más santos de los seres celestes, pues también ellos manifiestan las iluminaciones de Dios.”²⁶

²⁶ Areopagita, Pseudo Dionisio, (2007), *op. cit.*, p. 123.

Teniendo en cuenta que la palabra ángel proviene del griego *αγγελοι*, cuyo significado es mensajero, entonces es oportuno que las jerarquías más altas también sean nombradas como ángeles, puesto que ellas, en su participación más perfecta de Dios logran comunicarlo hacia los órdenes más bajos, pues, por ejemplo, los serafines al ser los más cercanos a Dios, reciben fervientemente su luz, o sea que participan directamente del intelecto divino a tal grado de ser lo más semejante a Dios: “Digo, además, que en todas las sagradas jerarquías los grados superiores tienen también las iluminaciones y poderes de los órdenes inferiores, pero los últimos no disfrutan de las que tienen los superiores a ellos.”²⁷ Esto último no sólo indica que las jerarquías más altas gozan de las virtudes de los ángeles (el último orden en la jerarquía), sino que los ángeles no pueden ser nombrados como serafines, querubines u otros, puesto que su orden está más cerca del hombre que de Dios.

Es por ello que Nicolás de Cusa, para englobar a los coros celestiales, los nombra ángeles²⁸ aunque distingue perfectamente las participaciones de estos seres divinos que permiten el descenso de las revelaciones de Dios: “el ‘logos’ habla en todos los seres dotados de razón, revelándose con mayor pureza en los espíritus seráficos que en los simples ángeles, más puramente en los ángeles que en los hombres, y de modo más puro en los hombres que tienen su conversación en los cielos que en los que la tienen en la tierra.”²⁹ Así, pues, el hombre, que posee por antonomasia alma intelectiva, tiende a actuar conforme a su *vis assimilativa*, es decir a formarse por medio del intelecto a través de lo sensible para comprender las

²⁷ *Idem*; De Cusa, Nicolás, (2015), *Dialogus de ludo globi...*, p. 119: “Los ángeles son inteligencias. Y puesto que son diversos, es preciso que sus visiones intelectuales y sus distinciones se distingan de modo intelectual según órdenes y grados, desde el ínfimo hasta el supremo rango...”

²⁸ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2009), *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contracto*, Buenos Aires, Editorial Biblos. p. 55.

²⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 272.

revelaciones y, más importante, a través de éstas asemejarse a Dios, que es *vis entificativa*.

Respecto a la segunda cuestión sobre el hombre como microcosmos³⁰, es porque éste, en cuanto a su naturaleza racional, tiende a desarrollarse intelectualmente a modo de querer elevar su intelecto para poder comprender y realizarse en el universo o macrocosmos. A lo que esto último refiere es tanto al lugar como el propósito del hombre, que es sumergirse en la admiración de la creación y buscar con anhelo incansable a Dios: “Si, pues, el hombre ha venido a este mundo para buscar a Dios, y encontrado, se adhiera a Él, y adhiriéndose a Él, descanse [...]. Ciertamente, si este mundo no tuviera utilidad para el que busca, en vano hubiera sido enviado el hombre al mundo con el fin de buscar a Dios mismo.”³¹ Por lo tanto, el fin del hombre se ve determinado a partir de sus capacidades físicas y cognoscitivas dirigidas por el deseo de saber y descubrir la verdad, o, en otras palabras, acceder y participar de modo más verdadero a la esencia de Dios. El Cardenal sostiene esto último diciendo que “todo el que busca pretende aferrar el principio, en la medida que [...] es capaz.”³² Así, pues, el hombre debe hacerse valer en el actuar de su esencia, puesto que al ser la especie con más posibilidad de acceder a Dios, su semejanza será en virtud del intelecto.

En este sentido, todo desarrollo de cualquier género y especie tienden a realizarse en el sentido al que su naturaleza les permite, es decir que toda creatura se ve determinada a desembocar su punto álgido dependiendo de su potencialidad. Si, por ejemplo, con atento asombro alguien en su andar observa una pequeña esfera

³⁰ De Cusa, Nicolás, (2015), *Dialogus de ludo globi...*, p. 75: “No podemos negar que el hombre es denominado microcosmos, es decir, un mundo pequeño que posee un alma.”

³¹ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 40.

³² De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 305; De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 320: “veo que la voluntad creadora, que es el No-otro, es deseada por todos y es llamada bondad.”

en la hoja o el tallo de un árbol, se dará cuenta que, en ese instante, la esfera no es más que un huevo en la espera de ser algo más. El huevo representa más en su potencia que en su acto, pues como simple huevo no puede desempeñarse al modo que lo haría en su etapa de mariposa. Así como ocurre un proceso en el ciclo de la vida animal, lo mismo pasa en la vegetal:

Si vemos con detenimiento un pequeñísimo grano de mostaza, e intuimos con el ojo del intelecto su virtud y su potencia, encontramos una huella por la que somos impulsados a la admiración de nuestro Dios. Pues aun teniendo un cuerpo tan pequeño, sin embargo su capacidad no tiene límite. En ese pequeñísimo grano está un gran árbol, con hojas, ramas y muchos otros granos, en los que de manera semejante existe una capacidad superior a todo número.³³

No obstante, pareciera que la naturaleza animal, a diferencia de la vegetal, fuera guiada más por un instinto que por un reflejo. Ante la insinuación que se ha dado acerca de éstos, se dará una aclaración que haga notar la diferencia entre las naturalezas previamente aludidas. En cuanto a las especies de naturaleza vegetativa, cabe mencionar que, al carecer tanto de órganos que le permitan el conocimiento (tal como ya se ha mencionado en el segundo capítulo sobre los ojos), así como de un alma intelectual, sólo se desenvuelven como un reflejo de aquello que las atañe, es decir que su desarrollo como semilla depende de la riqueza del suelo para poder germinar. Una vez germinada la semilla pasa a ser un pequeño tallo que se alimenta tanto de los rayos del sol como de la humedad y propiedades del suelo; a saber, no requieren buscar su alimento como lo haría cualquier especie de naturaleza animal. Así que, tanto en su potencia como en su acto, la naturaleza vegetativa no requiere depredar para alimentarse o reproducirse, simplemente se desarrollan mediante la

³³ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 52.

susceptibilidad adherida en su ser. Ahora, por otro lado, la naturaleza animal se desenvuelve de un modo distinto a la vegetal, puesto que cada especie se comporta conforme a sus necesidades biológicas básicas, o sea un instinto. Entonces cada animal se va a desempeñar de acuerdo a la potencia de las facultades del cuerpo para conseguir alimento y linaje.

Lo anterior muestra eficientemente cómo es que toda creatura pasa de estar en potencia a ser en acto, esto mismo ocurre también con el hombre. Aunque se encuentre englobado dentro del género animal, no sólo la especie lo diferencia del resto de animales, sino su vida intelectual, pues, como se ha mencionado en los ejemplos de la semilla y el animal irracional, se muestra que la potencia de su razón, si es bien ejercitada, ascenderá a comprender las cosas ocultas, o, en otras palabras, el hombre aspira al máximo: "Dios no es determinado ya como ente existente al que corresponden propiedades reales; Dios es, más bien, realización, y más exactamente, realización del propio pensar."³⁴ Si nos detenemos a pensar en la diminuta semilla, nos encontramos que su potencia transgrede en proporciones excesivas a su forma de semilla. En el hombre debe ocurrir lo mismo respecto al intelecto, pues, no basta que, al igual que el resto de los animales, únicamente apele a sus instintos para saciar sus necesidades, sino que tiene que hacerse en el ámbito del pensar y conocer sin dejar de lado que todo conocimiento empieza en los sentidos.

Si bien se puede definir al hombre como un animal, es pertinente decir que no sólo buscará un alimento para el cuerpo, sino que, en el desarrollo de su intelecto, buscará el alimento adecuado para nutrir su mente. Ahora bien, si el hombre sólo quisiera calmar sus necesidades corpóreas, por ejemplo, en un sentido mundano, buscaría saciar su sed con vino, a tal grado de perder la noción y entorpecer su

³⁴ Schulz, Walter, (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, México, Fondo de Cultura Económica. p. 15.

motricidad. En este sentido, el hombre no lograría desarrollarse a su máximo, sólo lograría estar corrompido por la necesidad de llenar al cuerpo primordialmente antes que a la mente. En el caso contrario, si el hombre le da prioridad al conocimiento, aludiendo a su animalidad, cazará incansablemente a la verdad y no buscará más que embriagarse de conocimiento, es por ello que “el intelecto, cuya potencia abarca todas las cosas, salvo a su creador, tiene necesidad en el don de la gracia del creador para poder realizarse en el acto de entender.”³⁵ Pues, el Cardenal asevera que “la naturaleza intelectual, gracias a su incomparable altura, se ha beneficiado de un reino que está por encima de todas las cosas señaladas ya, y de cuya virtud dependen todos los reinos³⁶ [...] sobre los que tiene preminencia señoreándolos.”³⁷

Así como se ha mencionado sobre la jerarquía, en el acto del entendimiento también hay un despliegue escalonado donde se muestra un claro escalafón emprendido hacia el conocimiento: “‘la razón surge a la sombra de la inteligencia y el sentido a la sombra de la razón’, y aquí ‘Culmina’ el conocimiento.”³⁸ Toda esta explicación, aunque pareciera desviar del tema del microcosmos, tiene su razón, pues, al haber aclarado el alcance del hombre en su potencia, se muestra la realización de éste como un mundo, donde la cabeza gobierna sobre los sentidos y las demás partes del cuerpo, y así en otros aspectos:

El hombre, ciertamente, es un pequeño mundo que es también parte del mundo grande. En todas partes resplandece el todo, ya que la parte es parte del todo³⁹.

³⁵ De Cusa, Nicolás, (2013), *El don del Padre de las luces*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 71.

³⁶ Este señalamiento hace referencia acerca de los cinco sentidos y sus características en cuanto la aprehensión del mundo sensible al intelectual.

³⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 44.

³⁸ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 208.

³⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El principio*, en *Ibidem*, p. 286: “Dios no está tan lejos de nosotros, porque en Él somos y nos movemos.”

[...] Todas las cosas, en efecto, poseen una relación determinada y una proporción con el universo. Pero brilla más en esa parte que se llama hombre que en cualquier otra. [...]

El hombre efectivamente es un reino semejante al reino del universo, y fundado en una parte del universo. Mientras el embrión está en el útero materno no es todavía su propio reino; pero una vez creada el alma intelectual que le es infundida con la creación, el embrión se convierte en un reino que tiene un rey propio que se llama hombre.⁴⁰

Es innegable cómo para Nicolás de Cusa el hombre adquiere un valor donde toda posibilidad se encuentra dentro de los parámetros realizables del mismo ser humano. Por lo tanto, como se verá más adelante, el hombre representa más que una naturaleza animal: medir al mundo desde el hombre.

3.3 El artífice humano

Después de haber abordado la temática de Dios y de la mente, se encuentra en el pensamiento del Cusano que el hombre, por medio del intelecto, se puede definir como segundo *dios*. Esto se da en la medida en que “El hombre se está conociendo a sí mismo en su esfuerzo por conocer a Dios.”⁴¹ Se puede llegar a comprender en el pensamiento del Cusano que Dios es el creador de todas las cosas, pero el hombre por tener el grado más alto de perfección entre toda la creación se considera que está hecho a imagen y semejanza de Dios. Ahora que se entiende esto, el hombre es considerado un segundo *dios* porque, al igual que Dios, crea con la materia a partir

⁴⁰ De Cusa, Nicolás, (2015), *Dialogus de ludo globi...*, p. 77.

⁴¹ Strok, Natalia, (2010), “Mediación: el lugar del hombre en Eriúgena y Nicolás de Cusa”, en Macheta, Jorge M. y Claudia D’Amico (eds), *op. cit.*, p. 93.

de lo que con el intelecto humano comprende del intelecto divino; lo creado en materia es extraído por la mente de la esencia de las cosas.

Es por ello que, teniendo en cuenta a lo que refiere la mente, el hombre es visto como medida de todas las cosas⁴²; esta frase de Protágoras (el hombre es la medida de todas las cosas), Nicolás de Cusa la interpreta a modo de dar cabida al conocimiento del hombre, ya que lo creado por éste es el resultado de la productividad intelectual⁴³ humana. Así, pues, se puede hacer mención que, si el hombre construye lo material y cultural por medio de la mente, la cual es la imagen de Dios, entonces el hombre, en cuanto a intelecto se refiere, es la medida de Dios. “De esta manera nuestra mente aunque en el principio de la creación no tenga la actual brillantez del arte creador en la trinidad y en la unidad, tiene, con todo, aquella fuerza concreada, provocada por ella, para que pueda hacerse más conforme a la actualidad del arte divino. De donde la unidad de su esencia está la potencia, la sabiduría y la voluntad.”⁴⁴

Si bien no se puede decir que el hombre es únicamente cuerpo, tampoco se puede asegurar que sólo es alma, puesto que en la falta de alguno de los dos —y su nexo—, el hombre no sería hombre y sólo sería o alma, o cuerpo. La configuración del hombre se da entonces como conexión entre el cuerpo y el alma⁴⁵. Entonces esta conexión congeniada en la sustancia del hombre da como resultado una creatura capaz de crear, al igual que la naturaleza divina; toda creación es resultado del arte divino de Dios:

⁴² Flasch, Kurt, (2003), *op. cit.*, p. 93.

⁴³ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁴ De Cusa, Nicolás, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente...*, p. 135.

⁴⁵ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 212.

El hombre posee el arte mecánica, y tiene en su concepto mental las figuras de ese arte con más verdad que las configurables fuera de él, lo mismo que una casa, que es hecha por el arte, posee una figura más verdadera en la mente que en las maderas. La figura que se realiza en las maderas es una figura mental [...]. Así debe señalarse del círculo, la línea, el triángulo, de nuestro número y de todas las cosas semejantes que tienen su inicio en un concepto de la mente y faltan en la naturaleza. Ahora bien, la casa, que se da en la madera o en cosas sensibles, no es más verdadera en la mente, aunque su figura sea allí más verdadera. Para el ser verdadero de la casa se requiere que sea sensible, por el fin para el que es.⁴⁶

En esta cuestión comparativa se enmarca la similitud que tiene el hombre con Dios ante el arte de crear: Dios crea perfección; el hombre, inspirado en las formas que le comunica la mente y percibe en el mundo, reproduce las formas ejemplares en proporciones y les da una finalidad. En este discurso comparativo no pasa desapercibido el siguiente punto, manifestando en las cualidades del hombre una analogía para concebirlo como un segundo dios: “Lo mismo que Dios es creador de los entes reales y de las formas naturales, de igual modo el hombre lo es de los entes racionales y de las formas artificiales, las cuales no son otra cosa que semejanzas de su intelecto, como las criaturas de Dios son semejanzas del intelecto divino. En consecuencia, el hombre posee un intelecto, que en el crear es semejanza del intelecto divino.”⁴⁷ Esta es la razón por la que el hombre es conceptualizado como la medida de todas las cosas y, luego, como un segundo dios, pues, con la participación de su alma, o mente, “impone los términos, es decir, los nombres a las cosas delimitadas, y establece las artes y las ciencias.”⁴⁸ Así como Dios es en todas las cosas y se comunica a sí mismo en su crear, el hombre también se comunica en su crear, pues,

⁴⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 219

⁴⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 197.

⁴⁸ De Cusa, Nicolás, (2013), *La igualdad*, en *Ibidem*, p. 237.

erigir para el hombre no es otra cosa que construirse a sí mismo a través del cuerpo intercedido por la mente, en palabras del Cardenal: “correctamente afirmaba Protágoras que el hombre es la medida de las cosas, el cual sabiendo a partir de la naturaleza de su propio conocimiento sensitivo que los sensibles son por causa de ese mismo conocimiento, los mide con el fin de aprehender de modo sensible la gloria del intelecto divino.”⁴⁹ La perfección del hombre consiste en cómo se encamina con su libre actuar, pues, en su elección de construir lo que la mente comunica no hará algo distinto que revelar en lo sensible a aquello que su intelecto dio forma.

Su naturaleza, si alguna hay en el hombre, no cae bajo la categoría del haber, sino bajo la categoría del hacer; el hombre es lo que se hace, es por lo tanto fundamentalmente libertad. En este sentido, la característica más importante del hombre, para esta concepción, es la práctica transformadora, libremente asumida, de la naturaleza, por una parte, de sí mismo, por la otra. El hombre está en este mundo para elegir su ser y transformarse a sí mismo.⁵⁰

La manera en la que el hombre crea es a partir de lo que ya se encuentra configurado como parte del mundo, por lo que la naturaleza se convierte en su materia prima para la realización de sus ideas. A decir verdad, el hombre se convierte en la causa eficiente de todo aquello que en el mundo sensible no existía sino hasta que el hombre le dio forma, nombre y fin con el propósito de reproducir un mundo adecuado para él. Sobre este aspecto del hombre como creador, Luis Villoro establece una disertación que concede vislumbrar con más agudeza esta disposición humana: “Esta segunda naturaleza, creación del hombre, está hecha a su imagen ideal. Por el arte, está formada de espacios y objetos bellos, como quisiera el

⁴⁹ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 225.

⁵⁰ Villoro, Luis, (1992), *op. cit.*, p. 32.

hombre que el mundo fuera; por la técnica guiada por el conocimiento. [...] El hombre es fundamentalmente un artífice racional.”⁵¹ Entonces, en concordancia con el planteamiento de que la finalidad del hombre es la admiración hacia Dios, el mundo se convertirá en su objetivo a investigar y transformar.

Considerando que el hombre es la medida de todas las cosas, es necesario resaltar que lo es en cuanto a su intelecto, pues, visto como sustancia no resaltaría en él más que la recepción de los accidentes⁵²; Nicolás de Cusa plantea esto en su tercer libro de *la docta ignorancia*⁵³, ya que el hombre es más perfecto en cuanto actúa en virtud del intelecto, es decir que los accidentes no determinan la potencia de la perfección del hombre. Entonces, el hombre no es más ni menos hombre por su tamaño, sino que el cuerpo únicamente es la herramienta que le permite acceder a su finalidad, pues, en el deseo de la ascensión hacia el origen de las luces “y en el vínculo del amor encuentra su felicidad el entendimiento y vive felizmente.”⁵⁴ Por lo tanto, la felicidad es la finalidad a la que el deseo de toda búsqueda encamina, pues, ¿quién atentaría vehementemente en contra de su propia dicha? A saber, lo que en verdad busca el hombre en su temporalidad es la felicidad, pues, realizarse del mejor modo al que su naturaleza le dicte no puede resultar en menos que en una vida feliz.

⁵¹ *Ibidem*, p. 41.

⁵² Cantidad, cualidad, relación, acción, pasión, situación, hábito, lugar y tiempo.

⁵³ Cfr. De Cusa, Nicolás, (2009), *Acerca de la Docta ignorancia. Libro III...*, p. 65.

⁵⁴ De Cusa, Nicolás, (2014), *La Caza de la Sabiduría...*, p. 149.

Conclusiones

Nuestra naturaleza intelectual vive y por tanto tiene que ser alimentada.

NICOLÁS DE CUSA.

En este recorrido filosófico sobre el pensamiento de Nicolás de Cusa, se buscó dar un fundamento y, quizás –porque nunca es suficiente–, una reflexión acerca del hombre a partir de la incertidumbre que genera ver a un autor situarse entre una época que se va apagando mientras que otra va apareciendo. A pesar de que el periodo en el que se encuentra Nicolás de Cusa se comienza a dar primicia para el conocimiento científico y su desarrollo, él aún se sostiene en las bases del pensamiento teológico para fundar su pensamiento, sin embargo, no se mantiene indiferente ante el saber científico, puesto que se introduce al estudio de los cuerpos celestes y enaltece el uso de las matemáticas, el resultado de sus estudios y observaciones hicieron replantear al universo como infinito.

La importancia de hablar de un contexto es para tener una mejor comprensión acerca de la visión que tiene el autor considerando los aspectos más sobresalientes de la época, el lugar y los paradigmas en donde se asentó, pues, si bien las propuestas de Nicolás de Cusa rompen, por un lado, con algunas posturas que, hasta ese momento, prevalecían como base incuestionable, pero, por otro lado, abre una brecha importante para el pensamiento filosófico desde esa misma ruptura de interpretaciones en el pensamiento de los autores clásicos y su justificación: “las ideas que desarrolla el Cusano son de una trascendencia que solo más tarde se hará patente a toda luz en la filosofía del idealismo alemán, de manera que se ha llegado a decir que hay que ver en Nicolás de Cusa al «auténtico fundador de la filosofía

alemana».”¹ Este último juicio, que enuncia Hirschberger, puede constatarse en el recorrido de este trabajo de investigación, pues, las ideas del Cusano trascendieron y dieron pie, como fuerte influencia, a otros pensadores para desarrollar sus propias propuestas.

A lo largo de este proyecto nos encontramos con distintas propuestas que fueron encaminando a una concepción sobre el hombre a partir de premisas adecuadas que hablan sobre Dios y el conocer; esto, pues, es la relación entre Dios y el hombre. Ahora bien, es en el segundo capítulo donde se empieza a abordar el planteamiento filosófico del autor, y ¿cuál es la labor fundamental del filósofo sino tratar de revelar con mayor precisión el camino hacia la verdad? Para el Cardenal queda más que claro que dicha empresa es inalcanzable, sobre todo si se busca por los medios equivocados, pues, téngase en cuenta que acceder a la verdad es lo mismo que acceder a Dios. Así, pues, se da comienzo a una especulación que abarcará la problemática sobre el conocimiento y el lugar de hombre a partir del saber.

La primera conjetura a la que se tiene que atender es aquella que enuncia que “lo que precede al ser es difícil de comprender.”² Esto refiere a Dios, pero implica todavía más de lo que la primera impresión demuestra, ya que no hay alguna imagen o rostro para adjudicarle, ni nombre, ni forma, ni principio, ni fin... Pero, lo dicho, no significa que Dios carezca de estas características, puesto que en lo que aquello se ocupa es en querer demostrar lo que se encuentra más allá de nuestro entendimiento. En las obras de Nicolás de Cusa se notan expresamente las maneras de denominar a Dios, pero no sólo en el nombre, sino que también hace alusión sobre

¹ Cfr. Hirschberger, Johannes, (2011), *op. cit.*, p. 576.

² De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en A. L. González (ed.), *op. cit.*, p. 318.

tratar de conocer su esencia. Es entonces que el esfuerzo que se requiere para poder nombrar e intentar vislumbrar las cosas se encuentra en el intelecto. A partir de la mente del hombre se quiere comprender lo que no puede ser comprendido, y no puede ser comprendido porque Dios *es* totalidad. Así como en el caso de querer nombrar a Dios, lo mismo ocurre al tratar de designarle una forma: es imposible. Esta imposibilidad surge porque no se puede encapsular en algo tan pequeño como una definición, o un signo, aquello que no tiene límites.

Si bien el hombre llama de alguna manera a Dios, es porque logra asimilarlo de algún modo. En esta apreciación de nombrarlo *Theòs* se nos permite encontrar una conexión más directa entre él y el hombre, pues dicha forma en la que se nombra a Dios (*theòs*) proviene de la palabra ver. Ver y crear no son distintos para Dios. En este reconocimiento del mirar, cabe resaltar que “el sentido conoce solamente lo que se le presenta”³, y el primer medio por el cual el hombre conoce el mundo es a través de los sentidos, donde la vista juega un papel importante: atraer hacia el intelecto aquello que emerge en las luces para finalmente discernirlo y dilucidarlo. La vista, por ende, es el medio por el cual Dios crea y el hombre aprende. Ahora bien, el conocimiento es advertido a través de niveles intelectivos: en el grado más bajo se encuentran los sentidos, seguidos por la razón, finalmente se encuentra el intelecto. La participación de cada uno de estos grados permitirá apremiarse, mediante una reflexión elevada, con percibir el mundo de una mejor manera.

En esta cuestión sobre una mejor percepción del mundo se debe tener claramente la idea de que “Las cosas que no pueden ser producidas por nuestro arte están más verdaderamente en las cosas sensibles que en nuestro intelecto, como el fuego posee el ser más verdaderamente en su propia sustancia sensible que en

³ De Cusa, Nicolás, (2013), *El No-otro*, en *Ibidem*, p. 324.

nuestro entendimiento.”⁴ Entonces se da por hecho que el hombre no es causa de la naturaleza, sino que ésta proviene de Dios, quien es el ente divino, y que el hombre sólo es la causa de aquello que él crea, de lo que construye a partir de lo que toma de la naturaleza; y al construir, el hombre, se crea a sí mismo. En este construir del hombre se revela la semejanza que tiene con Dios, pues, por un lado tenemos a un ser auto existente que puede esculpir todas las formas de la nada; por otro lado tenemos un reflejo disminuido procedente de la esencia de Dios, que crea a partir de las revelaciones que abstrae con la mente y lo reproduce con aquello que se le presenta en el mundo, o sea, con la naturaleza.

Ahora bien, recordando que el hombre se encuentra como la única especie capaz de alcanzar a acceder a Dios, no es por otra cosa sino por el libre arbitrio que le fue concedido, además de la fuerza intelectual con la que se encuentra dotado. No obstante, las demás creaturas no pueden quedar como recluidas de esa perfección (Dios), pues en el término de que Dios es la configuración de todo, y todo está hecho de su sustancia, nada puede quedar excluido de él:

No se accede a Dios por medio del intelecto, porque entonces sólo la naturaleza intelectual tendería hacia Él, y por consiguiente las no intelectuales no aspirarían a El [sic]. Por el contrario, puesto que Él mismo es aquél por el que todas las cosas son lo que son, debe ser por naturaleza deseando por todas, en cuanto es el mismo uno y el bien que todas las cosas desean y que penetra todos los entes.⁵

De tal modo que, si se dice que cada cosa en el mundo actúa conforme a su disposición natural, es lo que permite suponer que ahí es donde radica la perfección

⁴ De Cusa, Nicolás, (2013), *El berilo*, en *Ibidem*, p. 219.

⁵ De Cusa, Nicolás, (2013), *El principio*, en *Ibidem*, p. 278.

de Dios, lo cual significa que cada cosa participa, o tiende a hacerlo, del modo más perfecto de acuerdo a su constitución. Para el hombre, es construir el mundo. Por tanto, termina siendo un Dios humano, porque así como se enjuicia de Dios (absoluto) “Él mismo es de quien la criatura posee lo que es, [...] de manera que no somos nosotros quienes conocemos, sino más bien es Él quien conoce en nosotros”⁶, de modo semejante ocurre con el hombre: reconstruye el mundo para conocerse y comunicarse. Aunque su construir no es únicamente concerniente a lo mecánico, sino que también, por medio del movimiento de la razón, se permite construir conceptos para dar nombre a las cosas.

Nada hay en la creación que no sea Dios, y cada creatura tiende a elevarse en la medida de sus posibilidades naturales, de tal modo que, hablando de algún hombre, si el intelecto es la guía hacia dicho ascenso, éste será de modo como se ha visto en el apartado de la visión, en que perciba a Dios y perfeccione su don hacia él. Es decir, si la poesía es el ámbito más decoroso al que pueda acudir dicha creatura, no será de otro modo su ascenso hacia Dios, puesto que el dador de formas es la forma de todo, al igual que su nombre es el nombre de todo: en este sentido, si el poeta accede a conocerse por medio de la poesía, no será en la poesía que él se conozca y perfeccione, sino que Dios se comunicará como poesía en el intelecto del poeta. Lo mismo ocurre con el hombre como escultor, o pintor, o músico: recibe una revelación de Dios para después comunicarlo y hacer que lo aprecien de un modo que, a quienes no posean ciertos dotes, les sea más fácil admirarlo.

En este conocerse del hombre para sí mismo, no hace otra cosa que acceder a Dios, pues: “no seremos nosotros por nosotros mismos los que entendemos o

⁶ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 48.

vivimos la vida intelectual, sino Dios que en nosotros vivirá su vida infinita.”⁷ Por lo tanto, en la libertad que el hombre tiene para elegir, elegir ser él mismo es la mejor opción que tiene para aproximarse a Dios. Entonces resulta que el primer paso por el que tiene que transitar el hombre para cometer dicha empresa es reconocer su naturaleza ignorante, porque al descubrirse de acuerdo a este adjetivo es que empieza a conocerse. Tal parece que siempre el primer incentivo que se tiene para generar conocimiento proviene de la ignorancia, pues, ¿no es acaso a partir de lo desconocido, o de lo que se ignora, por lo que uno se embarca a cuestionar y descubrir el mundo? Entonces no queda otra cosa que enaltecer el reconocimiento de nuestra ignorancia, y por ella seguir buscando aquello que aún es incierto.

Finalmente queda decir que en este camino hube de apreciar en la obra del Cardenal, algo que poco o nada me cautivaba: la idea de Dios. A pesar de que él lo justifica al modo más aceptado por la religión católica y, en efecto, aunque su postura siempre estuvo firme a ella, cabe destacar que su definición de Dios como todo, en simples términos, termina siendo panteísta. La cuestión aquí deja de prestarle importancia a la religión, cualquiera que sea, para generar una reflexión de que Dios simplemente *es*: no una forma o un concepto, sino una configuración de todas las naturalezas transcurriendo en una sola entidad.

En efecto, como en un principio se dijo, no es suficiente leer y mostrar interés en un autor para revelar lo que éste propuso, pero siempre podemos ser agradecidos con aquellas ideas y posturas que nos obsequian; en el caso de quien redacta estas líneas, no queda más que compartir aquella propuesta de *no se lo digas a todos*, pues, a saber, hay que celar el conocimiento a quienes tienden a hacer con él lo que un incendio a un bosque. Pues, aunque parezca algo evidente, no siempre queda claro

⁷ De Cusa, Nicolás, (2013), *La búsqueda de Dios*, en *Ibidem*, p. 50.

a todos que cualquier don en mentes y manos erróneas puede generar corrupción y degeneración en lugar de enriquecimiento y deleite: en las manos adecuadas, un pedazo de piedra, o madera, o metal podría convertirse en una obra de arte, o algo práctico, en cambio, en las de los torpes sólo daría como resultado obsolescencia.⁸

En esta última apreciación se logra poner énfasis en la aseveración *no se lo digas a todos*, pues no sólo basta con desear saber o hacer algo, sino que es necesario mostrar habilidad en el ejercicio de las capacidades que se poseen para obtener resultados óptimos en cuanto al actuar del hombre. Es preciso que únicamente dentro de estas dos consideraciones el hombre se desenvuelva para enaltecer su ser, pues de sólo contar con una de ellas no habría un progreso en éste, su propio descubrimiento. Es por ello que, sin incurrir en la pedantería, ante la falta de las capacidades indispensables que permitan al hombre realizarse hacia la perfección, hay que privar o alejar del conocimiento (filosófico o científico) a quienes a través de él generan inmundicia; y estimularlo en quien tenga no sólo el deseo, sino también la capacidad de enaltecerlo.

* * *

Quien haya leído distintos textos de la obra de Nicolás de Cusa, o simplemente aquellos que se encuentran accesibles, se habrá dado cuenta de la relación que hay entre estos en cuanto a los conceptos y, sobre todo, las aclaraciones que permiten una mejor comprensión no sólo del texto que se está leyendo, sino que proporcionan un mejor panorama explicativo ante los otros textos que conforman la obra; de modo que si alguien, por error o curiosidad, se atreve a revisar tan sólo un título de la obra

⁸ Un claro ejemplo de esto es el caso de Cecilia Giménez que, al “restaurar” el *Ecce Homo* de Borja, logró hacer de una pieza de arte una abominación.

no podrá dilucidar con precisión la propuesta del autor, pues le hará falta complementar el contenido de lo ya repasado con aquello que aún no ha examinado.

En la obra del Cusano el tema del hombre se toca explícitamente en contadas ocasiones: 1) El hombre como microcosmos, 2) el hombre como medida de todas las cosas y 3) el hombre como segundo dios. Es por ello que no podemos esperar respuestas inmediatas ante cuestiones complejas, mucho menos reducir la propuesta de toda la obra de un autor a un sólo texto o un concepto, pues es preciso que dentro de todos los signos otorgados dentro de ésta logremos consolidar un significado que valga a nuestra comprensión de una manera más diestra. Entonces, en la apreciación de esta investigación, el concepto de hombre cobra un mejor significado cuando se logra comprender en relación con la obra, generando un vínculo entre lo que se ha definido con lo que se va a definir, donde el primero (lo definido) da pauta a esclarecer lo segundo (lo que se tiene que definir), y lo segundo enriquece sustancialmente a lo primero.

Aunque en la introducción se hace una declaración acerca del tercer capítulo, en el que dicho apartado no se encuentra desprovisto de la idea de Dios, lo cierto es que en el capítulo dos, que se enfoca en la concepción de Dios, no está exenta la idea del hombre, pues es meritorio recordar que cada ejemplo para justificar las distintas cuestiones que abordan este apartado se basan meramente en las capacidades que el ser humano tiene para conocer, además de que el hombre es la única especie que posee la fuerza intelectual para asimilar, conceptualizar y comunicar la idea de Dios, algo que los seres vivos no racionales no pueden. En todo sentido, lo que se propone en la obra del Cardenal va enfocado al desarrollo del intelecto y a su refección, así como al perfeccionamiento del hombre mediante su fuerza asimilativa para relacionarse con el mundo.

Bibliografía

- Directa.

De Cusa, Nicolás, (1981), *La Docta Ignorancia*, Madrid, Aguilar.

_____, (1996), *La paz de la fe*, Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico.

_____, (2005), *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

_____, (2007), *Acerca de la docta ignorancia: Libro I: Lo máximo absoluto*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

_____, (2008), *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo lo define*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

_____, (2008), *Diálogos del Idiota. El Possest. La cumbre de la teoría*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2009), *Acerca de la docta ignorancia: Libro II: Lo máximo contrato o universo*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

_____, (2009), *Acerca de la docta ignorancia: Libro III: Lo máximo absoluto y a la vez contrato*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

_____, (2009), *La Visión de Dios*, Navarra, EUNSA.

_____, (2013), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *Diálogo sobre el Dios escondido*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *La búsqueda de Dios*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *El don del padre de las luces*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *Apología de la docta ignorancia*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *El berilo*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *La igualdad*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *El principio*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2013), *El no-otro*, en A. L. González (ed.), *Sobre la Mente y Dios*, Pamplona, EUNSA.

_____, (2014), *La Caza de la Sabiduría*, Salamanca, Ediciones Sígueme.

_____, (2015), *Dialogus de ludo Globi. El juego de la Bola*, Pamplona, EUNSA.

- Indirecta.

Areopagita, Pseudo Dionisio, (2007), *Obras completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.

Aristóteles, (2003), *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos.

Flasch, Kurt, (2003), *Nicolás de Cusa*, Barcelona, Herder.

Gandillac, Maurice de, (2007), *Historia de la Filosofía. La filosofía en el Renacimiento*, México, Siglo Veintiuno Editores.

Granada, Miguel Ángel, (2002), *Giordano Bruno. Universo infinito, unión con Dios, perfección del hombre*, Barcelona, Herder.

Hirschberger, Johannes, (2011), *Historia de la filosofía: I. Antigüedad, Edad Media, Renacimiento*, Barcelona, Herder.

Kant, Immanuel, (2012), *Filosofía de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

Macheta, Jorge y Claudia D'Amico (eds), (2010), *Nicolás de Cusa: Identidad y alteridad. Pensamiento y diálogo*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Schulz, Walter, (1961), *El Dios de la metafísica moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis, (1992), *El pensamiento moderno: Filosofía del Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica.

- Digital.

Rodríguez Aguilar, María del Carmen, (2004), *Del comprensible incomprensiblemente o el conocimiento según Nicolás de Cusa*, México, *Revista Digital Universitaria*, disponible en: <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num3/art11/art11.htm>, (consultado el 30 de noviembre del 2015).

Marinho Nogueira, María Simone, (2003), *La metáfora del mirar en Nicolás de Cusa*, Brasil, Anales del seminario de Historia de la Filosofía, UEPB. Disponible en:

<http://revistas.ucm.es/fsl/02112337/articulos/ASHF0303110069A.pdf>, (consultado el 28 de julio del 2018)

Pacenza, María Inés, (2002), "Contexto histórico: Modernidad y Sociología", disponible en: <http://ict.edu.ar/renovacion/wp-content/uploads/2012/04/modernidad-y-sociologia.pdf> (Consultado el 27 de marzo del 2017)

Villanueva, Antonio, (s. f.), "Transformaciones políticas en los siglos XIV y XV", p. 152. Disponible en: <https://studylib.es/doc/5156445/transformaciones-pol%C3%ADticas-en-los-siglos-xiv-y-xv>. (consultado el 27 de marzo del 2017)